مباني الفكر الإسلامي (٦)



قاسم شبان نيا

ترجمة

وائل علي

دار المعارف الحكمية
Dar Al maaref Alhikmiah

مباني الفكر الإسلامي (٦)

فلسفة السياسة

قاسم شبان نيا

دار المعارف الحكمية
Dar Al maaref Alhikmiah

فلسفة السياسة

بادرت مجموعة علماء وباحثين أكفاء من «مؤسسة الإمام الخميني ﷺ» إلى العمل على بلورة خلاصات تعليمية لأفكار واجتهادات العلّامة مصباح اليزدي، وقدّموها في مجموعة كتب بغية تحقيق جملة استهدافات منها:

أولًا: بلورة الفكر الإسلامي المعاصر من خلال جملة مقاربات تطال التكامل التراثي مع المعاصرة، وفق عناوين: «نظرية المعرفة»، و«معرفة الله»، و«معرفة الإنسان»، و«فلسفة الأخلاق»، و«فلسفة الحقوق»، و«فلسفة السياسة».

ثانيًا: عرض هذه الأطروحة بتنوع اهتماماتها بلغة ميسّرة تقرّب للأذهان المفردات والمقولات التراثية، متماهيةً مع الأدبيات الفكرية والعلمية المعاصرة.

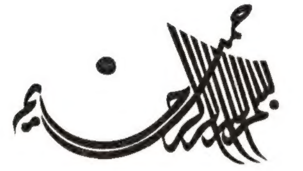
ثالثًا: تقديم هذا المشروع بهيكلية تعليمية تلحظ أهم المستجدات في أساليب التعليم الحديثة، وضمن مشروع يعالج «مباني الفكر الإسلامي».

رابعًا: بناء طلائع شبابية مثقفة وتحضيرها لأخذ دورها في عملية التبليغ الإسلامي، والتحضّر للانخراط في الممارسة الفكرية الأصيلة والمعاصرة.

من هنا، كان لمعهد المعارف الحكمية عبر دار النشر التابعة له قرار القيام بترجمة هذا الإنجاز الفكري - التعليمي، بإشراف أكفاء من أهل الثقافة والعلم، وتقديمه إلى القارئ العربي عمومًا، والشباب العربي المسلم الساعي للتعمق في معرفة الإسلام والعصر خصوصًا.







مباني الفكر الإسلامي (٦)



الشيخ الدكتور قاسم شبان نيا

ترجمة

الشيخ وائل علي

الطبعة الأولى

ISBN 978-614-440-245-0

[٢٠٢١م - ١٤٤٣هـ]



العنوان: لبنان - بيروت - سان تيريز - سنتر يحفوفي - بلوك c - ط ٣
تلفاكس: ٠٠٩٦١٥٤٦٢١٩١ - mail: almaarf@shurouk.org

تصميم:

سيد مهدي حسيني

إخراج فني:

عبّاس عبد النّبي درويش

طباعة:



07762001 - 70743117
dpidigitalprint2020@gmail.com

الفهرس





الإهداء

نُهدي هذه البضاعة المُزْجَاة إلى الروح السامية لإمام الشهداء ﷺ، والشهداء العظام الذين ارتبطت حياتنا الماديّة والمعنويّة بجهادهم، والأمل يحدونا بأن تليق بالساحة المقدّسة لوليّ العصر أرواحنا وأرواح العالمين له الفداء، ونائبه بالحقّ سماحة الإمـام القائد الخامنئيّ المعظّم دام ظله.

مقدّمة المؤلِّف

لا تنفك السياسة في الإسلام عن مباني نظريّة المعرفة، ومعرفة الله تعالى، والإنسان، والقيمة، والحقّ، بل هي جزء من منظومة فكريّة. ولا تمكن معرفتها وتحديدها إلا بتحليل مفردات هذه المنظومة. لهذا وفّرت الكتب السابقة من سلسلة «دروس في مباني الفكر الإسلاميّ» أرضيّةً لفهم السياسة في الإسلام بشكل صحيح، ومعرفة أبعادها، وزواياها المختلفة انطلاقًا من موقعها في منظومة الإسلام الفكريّة.

هذا، ويواجه الكثيرُ من ميادين الدين - منها ميدان السياسة الدينيّة - اليوم تحدّيات مختلفة. وبالتالي كما أنّ من الضروريّ تلبية الحاجات العلميّة والنظريّة في مختلف ميادين هذه المنظومة الفكريّة، فإنّ من الضروريّ أيضًا تلبيتها في مجال السياسة، لا سيّما أنّ دائرة فلسفة السياسة هي - من بين دوائر السياسة الدينيّة المختلفة

- الدائرة الأكثر مواجهةً على مستوى المجتمعات - لا سيما الإسلاميّة منها - لتحدّيات فكريّة نظريّة وعمليّة. ومن هنا، حدّد هذا الكتابُ هدفه بتقديم مباني الإسلام في دائرة فلسفة السياسة؛ ليكون جوابًا على الكثير من التحدّيات والشبهات التي تُطرح اليوم في الحواضر العلميّة بأشكال مختلفة.

ولأهميّة البحث حول العلاقة بين الدين والسياسة، والبحث بتبعها حول ضرورة إقامة الحكم الإسلاميّ، وشرعيّة الحكم، وإثبات حاكميّة الله تعالى، والمعصومين عليهم السلام - حيث يمكن للأمّة الوصول إليهم عليهم السلام -، وحاكميّة الفقيه الجامع للشرائط - حيث لا يمكن لها الوصول إليهم عليهم السلام -، وتحديد دائرة صلاحيّات الحاكم الإسلاميّ في عصرَي حضور المعصوم عليه السلام وغيابه، وكيفيّة إعمال الولاية، وغيرها من مباحث فلسفة السياسة من قبيل الكفاءة العمليّة للنظام الإسلاميّ، فقد وقعت هذه المواضيع محلًّا للاهتمام في هذا الكتاب. وعُمل على تقديمها بملاحظة أحدث الشبهات المطروحة في المجتمعات الإسلاميّة.

ومن الجدير ذكره أنّ مطالب هذا الكتاب قد نُظمّت لتكون قابلةً للتقديم في وحدتَين دراسيّتَين[1]. وقد بذلنا جهدنا لصياغة عباراته

---

(١) الوحدة الدراسيّة تبينّ معدّل الساعات الدراسيّة في الأسبوع؛ وكلّ وحدة دراسيّة تعادل ساعة دراسيّة في الأسبوع؛ فإذا احتاج الدرس إلى وحدة دراسيّة فإنّ معنى هذا أنّه بحاجة إلى ساعة في الأسبوع، وإذا احتاج إلى وحدتَين دراسيّتَين فمعنى هذا أنّه بحاجة إلى ساعتَين في الأسبوع، وهكذا. وبضرب عدد الوحدات الدراسيّة بعدد الأسابيع الدراسيّة في السنة يُعلم عدد الساعات التي يحتاجها الدرس خلال العام الدراسيّ كلّه؛ فلو فرضنا درسًا ثلاثيّ الوحدات، وفرضنا أنّ العام الدراسيّ عبارة عن ٣٢ أسبوعًا، فهذا يعني أنّه يحتاج إلى ٩٦ ساعةً دراسيّةً.

بنحو يتيح - بالمقدار الممكن - للجامعيّين والحوزيّين الاستفادة منه على حد سواء. وسعينا لتحريره بأسلوب استدلاليّ، مع اجتناب استعمال العبارات المغلقة، والمعقّدة، دون أن يرفع هذا الاضطرار أحيانًا استعمال بعض الألفاظ غير المألوفة للذهن التي يحتاج شرحها إلى أستاذ؛ حفاظًا على استعمال المصطلحات الرائجة في فلسفة السياسة والفقه.

هذا، وأرى لزامًا عليّ تقديم وافر الشكر إلى المختصّين جميعًا الذين مدّوا يد العون إلى هذا العبد الحقير منذ مرحلة تدوين الفصول حتّى الانتهاء من تأليف الكتاب الحاضر بين يدَي القارئ الكريم؛ إذ لو وُجدت فيه نقاط قوّة فإنّها مدينة لما قدّموه لي من استشارات، وآراء قيّمة.

وأقدّم الشكر أيضًا لسماحة العلّامة آية الله الشيخ مصباح اليزديّ (حفظه الله تعالى) وأعرب عن تقديريّ الخاصّ له؛ إذ حدّد الخطوط العامّة والأهـداف الأساسيّة لتدوين هذه الكتب، وذلك من خلال تقديمه منظومةً فكريّةً منسجمةً في مجال مباني الفكر الإسلاميّ. وقد قدّمت توجيهاته حلولًا لمؤلّفي هذه السلسلة في مقاطع مختلفة من تدوين فصولها، امتدادًا إلى الرقابة النهائيّة لها.

وهذا يعني أنّ كلّ درس من دروس هذا الكتاب يحتاج إلى ساعتَين دراسيّتَين في الأسبوع. [المترجِم، نقلًا بتصرّف عن موقع المجلات العلميّة التابعة لجامعة طهران، المصطلحات الجامعيّة].

كما أرى من الواجب عليّ تقديم الشكر للباحثين، والأساتذة، والطلّاب الأعزّاء الذين ساهمت المطالب القيّمة التي طرحوها في فترات مختلفة على مدى سنوات من تدريس هذا الكتاب، وطباعة نسخ جديدة منه، في إغناء محتواه أكثر، والتقليل أكثر فأكثر من نقاط ضعفه في طبعاته المختلفة.

ولا بدّ لي من الإشادة بالمشرفين المحترمين على الكتاب، الذين لولا آراؤهم القيّمة ربّما لم يكن قابلًا للتدريس، وأخصّ منهم الأساتذة الأجلاء حجج الإسلام الدكاترة: محمود فتح علي، وأحمد واعظي، ومهدي أميدي.

وأعرب في المقام عن فائق تقديري لحجّة الإسلام الدكتور مجتبى مصباح اليزديّ، الذي أخذ على عاتقه تدوين «خاتمة سلسلة دروس في مباني الفكر الإسلاميّ» وتحريرها، مضافًا إلى ما قدّمه من آراء صائبة وقيّمة في إطار الرقابة على الكتاب.

ولا بدّ لي في النهاية من شكر الله تعالى على النعمة التي تجلّت بأستاذي الجليل حجّة الإسلام الدكتور محمّد جواد نوروزيّ؛ إذ شكّل كتابه في فلسفة السياسة - الذي كان يُدرّس في دورات الولاية السابقة - مُلهمًا لهذا العبد الحقير في عرض الكثير من مباحث الكتاب الحاضر.

قاسم شبان نيا



الدرس الأوّل:

المبادئ التصوريّة العامّة

يُتوقّع من الطالب بعد تعلّم هذا الدرس:

١- فهم العلاقة بين هذا الكتاب وبين الكتب السابقة من سلسلة «مباني الفكر الإسلاميّ». وإدراك العلاقة المنطقيّة بين محتوياتها.

٢- بيان معنيَي كلمة «السياسة» - لغةً واصطلاحًا - بدقّة.

٣- امتلاك الدافع المطلوب لتتبّع المواضيع المطروحة في «فلسفة السياسة» بعد التعرّف على معناها، ومنهجها، وضرورتها.

٤- تعريف مفردتَي «الحكم» و«الحاكميّة». والتعرّف على موارد استعمالهما.

٥- تعريف «الحكم الإسلاميّ» بنحو واضح ودقيق.



«لا تعاني فلسفتنا نقصًا من جهة كونها عقليّة؛ إذ للفلسفة ارتباط مع العقل طبعًا. وإنّما النقص في عدم وجود امتداد سياسيّ واجتماعيّ لعقليّتنا الفلسفيّة؛ ففي الوقت الذي تُبيّن فيه الفلسفات الغربيّة ما يجب فعله في كافة ميادين حياة الناس؛ إذ تحدّد النظام الاجتماعيّ، والسياسيّ، وشكل الحكم، وكيفيّة تعامل الناس مع بعضهم، تتقوقع فلسفتنا في دائرة العقليّات المجرّدة، ولا تجد امتدادًا خارجها. وحيث إنّ إيجاد هذا الامتداد أمر ممكن قوموا به أنتم؛ فالتوحيد مثلًا مسألة فلسفيّة، إلا أنّ لها امتدادًا اجتماعيًّا، وسياسيًّا، ولا تنحصر كلمة «لا إله إلا الله» بالتصوّرات الفلسفيّة والعقليّة، بل تمتدّ إلى المجتمع، وتحدّد وظيفة الحاكم، والمحكوم، والشعب. ومن الممكن العثور على نقاط مهمّة في مبانينا الفلسفيّة الموجودة لو وُسّعت وعُمّقت لخلقَتْ تيّارات فيّاضة جدًّا خارج دائرة العقل. وحدّدتْ وظيفة المجتمع، والحكم، والاقتصاد»[1].

---

(١) من خطاب لسماحة الإمام القائد المعظّم حفظه الله تعالى في لقاء مع جمع من النخب الحوزويّين، عقد في ٢٩/ ١٠/ ١٣٨٢ هـ ش، الموافق لـ ١٩/ ١/ ٢٠٠٤ م.



المقدّمة

وفّر عرض مباني نظريّة المعرفة، ومعرفة الوجود، والإنسان، والمطالب الرئيسة في فلسفة الأخلاق، وفلسفة الحقوق، في الكتب السابقة المعتمدة في «دورة الولاية» أرضيّةً مناسبةً لطرح المواضيع السياسيّة الأساس في هذا الكتاب في إطار فلسفة السياسة. لكن، قبل الخوض في غمارها يجب أن نتعرّف أكثر على المفاهيم الأساسيّة المتداولة في هذا المجال. وتقديم مطالب تُسهِّل فهم محتوى الكتاب. ولهذا سنبيّن بدايةً العلاقة بين هذا الكتاب وبين الكتب المتقدِّمة في سلسلة «مباني الفكر الإسلاميّ». ونسلّط الضوء على المنهج الحاكم على مباحثه، ونوضّح معاني المفردات التي يكثُر استعمالها فيه، وهي: «السياسة»، و«فلسفة السياسة»، و«الحكم»، و«الحاكميّة»، مع ذكر نكاتٍ ذيلَ كلّ واحدة منها لها أهميّة في فهم الدروس الآتية.

١- النسبة بين الكتاب الحاضر وبين كتب «مباني الفكر الإسلاميّ» الأخرى

توفّر المعرفة العميقة لرؤية الإسلام في الميادين النظريّة والعلميّة حصانةً مقابل الانحرافات التي يبثّها في المجتمع من يريدون بدين الإسلام السوء؛ لإبعاده عن الساحات الفرديّة والاجتماعيّة. ولهذا يجب على كلّ مسلم أن يتعرّف على المنظومة الفكريّة للدين بمقدار ما يمنع من تأثير الشبهات عليه من أيّ شخص أو مكان صدرت، بل يُمكّنه من صيانة الآخرين منها من خلال ما يقدّمه من استدلالات منطقيّة ومتينة. ولهذا عُرضت هذه المنظومة الفكريّة المنسّقة والمنسجمة في سلسلة كتب «مباني الفكر الإسلاميّ» بنحو يمكّن المتعلِّم من بلوغ هذا الهدف.

ومن البديهيّ أنّ هذا الأمر يستوجب طرح الأفكار التأسيسيّة في الإسلام بداية. وحيث إنّ المعرفة تشكّل أساس العلوم فقد تعرّض كتاب «نظريّة المعرفة» لبيان أقسامها، ومدى حجّيتها. ثمّ إنّ السير الطبيعيّ للبحث اقتضى التعرّض لأعمّ المسائل في «معرفة الوجود» والتي يُحتاج إليها في المواضيع التالية. ومن ثمّ بحثنا حول محور الوجود - الله تعالى -، وعالجنا بمنهج فلسفيّ مواضيع حول معرفته عزّ وجلّ. ثمّ وصلت النوبة إلى «معرفة الإنسان» الذي يُشكّل محور الأعمال الفرديّة والاجتماعيّة كلّها، حيث تعرّضنا بالكلام لمواضيع من قبيل: العلاقة بين الإنسان وبين الله تعالى، وهدفه عزّ وجلّ من خلق الإنسان، وطريق وصوله إلى ذلك الهدف، والأشخاص الذين بعثهم سبحانه وتعالى لإيصاله إليه. وبعد تحديد الرؤية الصحيحة في هذه

الميادين الثلاثة الأساسيّة تصل النوبة إلى تحديد مِلاكات الحسن والقبح أخلاقيًّا، وتشخيص معاييرهما، وما يجب وما لا يجب، تبعًا لنظرتنا إلى المعرفة، والوجود، والإنسان. وهنا تجد مباحث «فلسفة الأخلاق» ضرورةً لطرحها. ولتنظيم العلاقات بين الناس في المجتمع لا بدّ من بيان الحقوق والواجبات. ومن ثمّ نحتاج إلى مباحث «فلسفة الحقوق»؛ لتقديم تبرير عقليّ للمدرسة الحقوقيّة التي يمكن قبولها. وبعد تحديد النظام الحقوقيّ المطلوب يقع الكلام في كيفيّة تطبيق القوانين؛ إذ لا يمكن لصِرف وجود القانون تأمين مصالح الأفراد. فلا بدّ مضافًا إلى معرفة النظام الحقوقيّ من تحديد كيفيّة تطبيق القوانين النابعة من هذا النظام. وهنا تبرز ضرورة طرح مباحث تأسيسيّة ترتبط بالنظام السياسيّ. ولتكميل هذه المنظومة الفكريّة لا بدّ أن ندرس في إطار «فلسفة السياسة» بأسلوب برهانيّ المواضيع العامّة والمبنائيّة المرتبطة بالسياسة.

ويمكن لهذا السير الفكريّ المنظّم أن يُطرَح في أيّ دين كان. لكن، حيث إنّ سلسلة كتب «مباني الفكر الإسلاميّ» في صدد بيان المنظومة الفكريّة على أساس الإطار الفكريّ للإسلام، فسوف نسعى فيها للتركيز على رؤية الإسلام إلى مباحث السياسة العامّة والأساسيّة في تكميل هذا السير الفكريّ المنظّم.

٢- إطار مباحث الكتاب الحاضر

يتطلّب عرض المواضيع الأساس في دائرة السياسة معرفةً دقيقةً بالمفاهيم المرتبطة بها. ولهذا اختصّ الدرس الأوّل من هذا الكتاب بعرض المفاهيم المهمّة والأساس الواردة فيه. ومن ثمّ سوف نطرح في الدروس التالية رؤية الإسلام واحدةً واحدة حول المسائل العامّة في السياسة.

وأوّل ما يُطرح في هذا المجال ضرورة إقامة الحكم الإسلاميّ. ويمكن لدراسة هذا الموضوع والمسائل المحيطة به أن تزيل الكثير من شبهات منكري إقامته، ومنهم العلمانيّون.

ويقع البحث بعد إثبات ضرورة ذلك حول العناصر المقوّمة لإقامته، ولهذا طُرح في الدرس الثالث البحث حول شرعيّة الحكم الإسلاميّ. وبعد بيان مفهوم الشرعيّة، ودراسة الأقوال في ذلك إجمالًا - لا سيّما نظريّة رضا الأكثريّة - طُرحت رؤية الإسلام في هذا المجال، وتمّ باختصار إثبات حاكميّة الله تعالى، والمعصومينعليهم السلام[1].

وبعد إثبات شرعيّة الحكم الإلهيّ يُطرح السؤال التالي: ما دور الناس في الحكم الإسلاميّ؟

---

(١) نظرًا لطرح المباحث الأساس المتعلّقة بإثبات حاكميّة الله تعالى، والأنبياء الإلهيّينعليهم السلام، والأئمّة المعصومينعليهم السلام في الكتب المتقدّمة من «مباني الفكر الإسلاميّ» - لا سيّما كتاب **معرفة الإنسان** - فقد أثبتنا هذه الأمور في هذا الكتاب بنحو عابر.

تعرَّضنا في الدرس التالي من الكتاب للإجابة على هذا السؤال. وبيّنا ابتداءً حقوق الناس وواجباتهم في هذا الحكم. وفي إطار بيان السيادة الشعبيّة الإسلاميّة درسنا العلاقة بينها وبين الديمقراطيّة بمعناها الرائج.

وقصرنا نظرنا من هنا فصاعدًا على عصر الغيبة بشكل أساس. وناقشنا المواضيع المهمّة المرتبطة بولاية الفقيه. فعكفنا في الدرس الخامس على إثبات أنّ من تتوفّر فيه الشروط الثلاثة - الفقاهة، والعدالة، والإدراة - في عصر الغيبة - الفقيه الجامع للشرائط - منصوب من قِبل الله تعالى للحكم.

ثمّ بحثنا في دائرة صلاحيّات الفقيه الجامع للشرائط المنصوب للحكم. وقد عالج الدرس السادس هذا الموضوع تحت عنوان «دائرة صلاحيّات الوليّ الفقيه». وبعد بيان المراد بولاية الفقيه المطلقة، وولايته المقيّدة، ذكرنا أنّ الصحيح منهما هي الولاية المطلقة. وتحدّثنا في إطار ذلك حول ديكتاتوريّة الولاية المطلقة من جهة، والعلاقة بين ولاية الفقيه وبين المرجعيّة من جهة أخرى.

ومن هنا يكتسب تاريخ نظريّة ولاية الفقيه أهميّةً كبيرة. وقد طُرحت شبهات كثيرة في هذا المجال. لهذا اختصّ الدرس السابع ببيان «تاريخ نظريّة ولاية الفقيه». وقد وردت فيه قرائن وشواهد عديدة؛ ليتّضح أنّ هذا البحث ليس حديثًا وجديدًا.

كما أنّ فرديّة ولاية الفقيه وولاية الشورى هي من المسائل المهمّة الأخرى التي تعرّض لها الدرس الثامن. مضافًا إلى بيان كيفيّة تحديد

الولي في عصر الغيبة. وذلك تحت عنوان «كيفيّة تحديد الوليّ الفقيه».

هذا، وقد اختصّ الدرس التاسع والأخير من الكتاب ببيان موضوع مهمّ للغاية وهو كفاءة النظام السياسيّ - النظريّة، والعلميّة - القائم على ولاية الفقيه.

أمّا الخاتمة فقد ألقينا فيها نظرةً على ما أُنجز في كتب سلسلة «مباني الفكر الإسلاميّ»، وذلك بلحاظ الهدف الذي أُلّفت من أجله. وراجعنا أهمّ المطالب المطروحة فيها. وأشرنا في النهاية إلى ما نحتاج إليه، وما يجب علينا فعله في هذا السبيل.

٣- السياسة

ألف) المعنى اللغويّ

للفظ السياسة[١] في اللغة عدّة معاني. لكنّها ترجع إلى معنى واحد؛ فقد ورد أنّها: «القيام على الشيء بما يُصلحه»[٢]، وأنّها: «فعل السائس الذي يسوس الدوابّ سياسة، يقوم عليها، ويروّضها. والوالي يسوس الرعيّة وأمرهم»[٣]. ويُعلم من هذا أنّ معانيها اللغويّة ترجع إلى تدبير الأمور.

---

(١) Policy.

(٢) محمّد بن مكرم (بن منظور)، **لسان العرب**، الجزء ٦، الصفحة ٤٢٩، ذيل المفردة: «السَّوْس».

(٣) الخليل بن أحمد (الفراهيديّ)، **العين**، تحقيق مهدي المخزوميّ وإبراهيم السامرّائي، الجزء

ب) المعنى الاصطلاحيّ

يُستعمل لفظ السياسة في الاصطلاح بمعنيَين على الأقلّ:

١- السياسة بالمعنى العامّ: السياسة - في الفهم العامّ - كلّ نهج وإجراء يتّخذه الإنسان لتأمين مصالحه ومصالح المجتمع. وفي هذه الصورة تكون دائرة استعمال هذه المفردة واسعة، تشمل دوائر عديدة من حياة الإنسان الاجتماعيّة. ووفقًا لهذا الفهم تفسّر اصطلاحات السياسة الاقتصاديّة، والعسكريّة، والثقافيّة، والماليّة، والسكانيّة. كما أنّ للمواطنين أن ينسبوا إلى أنفسهم نشاطًا سياسيًّا وفقًا لهذا الفهم أيضًا، وذلك عن خلال المشاركة في المجال العامّ[1].

٢- السياسة بالمعنى الخاصّ: يمكن عدّ السياسة - في الفهم الخاصّ - مساويةً للإدارة الشاملة للمجتمع. وحينئذٍ، يُراد بها: «الإجـراءات التي تتّخذها الأنظمة على الصعيدَين الداخليّ والخارجيّ لإدارة البلد، وتحديد شكل عملها ومحتواه»[2]. واستنادًا إلى هذا التعريف فإنّ السياسة ناظرة إلى منهج إدارة المجتمع، ومسائله، وأحداثه العامّة. والسياسة باختصار هي: «منهج الحكم».

٧، الصفحة ٣٣٥.

هذا، وقد ذكر معجم دِهْخُدَا الفارسيّ معاني مختلفة لهذا اللفظ في اللغة الفارسيّة. راجع: علي أكبر دهخدا، **لغت نامه [المعجم]**، تحت إشراف محمّد معين، الجزء ٢٩، الصفحة ٧٤١، ذيل المفردة: «سياست».

(١) راجع: إسماعيل دارابكلايي، **نگرشى بر فلسفه سياسى اسلام**، الصفحات ١٩ - ٢١.

(٢) غلام رضا علي بابائي، **فرهنگ سياسى**، الصفحة ٣٥٨، ذيل المفردة: «سياست».

ومن الجدير ذكره أنّ أكثر مباحث هذا الكتاب تندرج تحت السياسة بهذا المعنى، مع عدم الاقتصار عليه؛ إذ استعملت في بعض البحوث بمعناها العامّ أيضًا.

ج) عدم انحياز مفردة السياسة

يتّضح استنادًا إلى ما ذكره أهل اللغة في لفظ السياسة، ومعنيَيه الاصطلاحيَّين أنّه لا يختزن معنًى سلبيًّا. والفهم السلبيّ المحتمل لهذه المفردة ناتج عن السلوك الخاطئ لبعض السياسيّين؛ والشاهد على هذا أنّ السياسة قد نُسبت في المتون الإسلاميّة إلى الأنبياء الإلهيّين والأئمة المعصومين عليهم السلام؛ فمن باب المثال وُصف الأئمّة المعصومون عليهم السلام في الزيارة الجامعة الكبيرة بأنّهم «ساسة العباد»[1]. وورد أيضًا أنّ النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله وصف أهل بيته الطاهرين عليهم السلام بقوله: «ونحن ساسة البلاد»[2]. كما عدّ الإمام الرضا عليه السلام من صفات الإمام عليه السلام كونه «عالمًا بالسياسة»[3]. وقد تأسّف أهل البيت عليهم السلام في بعض كلماتهم لتصدّي مَن ليسوا بأهلٍ؛ لكي يمارسوا السياسة؛ فقد ورد في رسالة الإمام علي عليه السلام إلى معاوية قوله: «وَمَتَى كُنْتُمْ يَا مُعَاوِيَةُ سَاسَةَ الرَّعِيَّةِ، وَوُلَاةَ أَمْرِ الْأُمَّةِ، بِغَيْرِ قَدَمٍ سَابِقٍ، وَلَا شَرَفٍ بَاسِقٍ»[4].

---

(١) محمّد بن علي بن بابويه (الصدوق)، **عيون أخبار الرضا** عليه السلام، الجزء ٢، الصفحة ٣٠٥.

(٢) محمّد باقر (المجلسي)، **بحار الأنوار**، الجزء ٢٥، الصفحة ٢٣، الحديث ٣٨.

(٣) محمّد بن يعقوب (الكليني)، **الكافي**، الجزء الأوّل، الصفحة ٢٠٢، الحديث ١.

(٤) **نهج البلاغة**، الرسالة ١٠.

د) السياسة والمباني الفكريّة

يقوم القرار السياسيّ والإجراء كذلك على أساس الذهنيّة التي يحملها الشخص، وعقائده، ومقبولاته الفكريّة. ولا يمكن العثور على شخص يتّخذ قرارًا سياسيًّا، أو يقوم بإجراء كذلك دون ملاحظة هذه الأمور. ويدلّ هذا على تأثّرها الشديد بمعتقدات الشخص وأفكاره. وبالتالي فإنّ سياسة كلّ شخص تتبلور وفقًا لعقائده ومبانيه النظريّة التي يؤمن بها على صعيد نظريّة المعرفة، ومعرفة الوجود، والإنسان، والقيمة. ولاتضاح الأمر نرجو الالتفات إلى النقطتَين التاليتَين:

١- إذا لم يؤمن الفرد أساسًا بوجود عالَم وراء هذا العالَم، يُحاسَب الناس فيه، واعتقد أنّ هذه الدنيا ماديّة فقط، وأنّ الإنسان موجود ذو بُعد واحد ماديّ، فإنّ نتيجة هذا الاعتقاد في السياسة هي الاهتمام بالجوانب الماديّة فقط. وسوف تتلخّص السياسة عند مثل هذا الشخص بإدارة الحياة الماديّة وحسبُ. ومن البديهيّ أنّ مِلاك التقييم في السياسة عند مثله سيكون مقدار تحصيل الثروة، والمنصب، والأمن، والرفاهية الماديّة.

أمّا إذا آمن الفرد أنّ الدنيا الماديّة هي مجرد جزء من الوجود، وأنّ للإنسان أبعادًا معنويّة - مضافًا إلى بُعده الماديّ - ترتبط بها إنسانيّته، وأنّ هناك آخرة، وأنّ كلّ ما يزرعه في هذه الدنيا يحصده في الآخرة،

فإنّ سياسته ستكون سياسةً مرموقة، تتكفّل بـإدارة الأمور الماديّة والمعنويّة على حدّ سواء[1].

٢- السياسة في اصطلاحها الماديّ ممزوجة بطلب الدنيا، وتحصيل الربح. والسلطة والهيمنة أصيلان فيها. وفي النهاية فإنّ ماهيّتها ماديّة محضة. ويمكن تلخيصها بكيفيّة تحصيل السلطة، وأسلوب الحفاظ عليها، وانتقالها. أمّا إذا اعتبرنا السلطة أمانةً إلهيّةً تجب الاستفادة منها لتحقيق أهداف سامية، مثل: العدالة، والحرّيّة، والاستقلال، فسوف تكون للسياسة ماهيّة سامية أيضًا.

٤- فلسفة السياسة

ألف) المراد بفلسفة السياسة

توجد أساليب مختلفة للبحث في السياسة. فقد يكون الهدف من ذلك تحليل المسائل المحيطة. وحينئذٍ، تكون النظرة إليها جزئيّةً وظاهريّة؛ إذ يسعى المرء في التحليل السياسيّ لاكتساب معلومات صحيحة، والإجابة على مسألته الخاصّة؛ فلاختيار المرشّح الصالح في الانتخابات مثلًا يجب على المنتخِب أن يمتلك معلومات جامعة وموثوقًا بها حول الأفراد الذين تمّت المصادقة على أهليّتهم؛ ليتمكّن من المقارنة بين تبعات انتخاب كلّ واحد منهم، ويتمكّن بتبع ذلك من أن يُصوّت له.

---

(١) راجع: عبد الله جوادي (الآملي)، **خمس رسائل**، الصفحة ٤.

وقد يكون الهدف من البحث في السياسة اتضاح مسائلها الأساس. وحينئذٍ، يكون الهاجس الأصليّ معالجة هذه المسائل، لا العثور على حلول لمسائل ظاهريّة ومصداقيّة. وبالتالي يجب البحث حول مسائلها التي تُحقّق هذا الهدف.

وفلسفة السياسة هي من جملة الدوائر التي تتكفّل بالعثور على إجابات أساسيّة في مجال السياسة. وعلى الفرد هنا أن يبحث في الدرجة الأولى حول ماهيّة مفاهيمها الأساس، ويقوم ببيانها، وتحليلها، ويدرس النظريّات المطروحة حول كلّ واحد منها، ويقيّمها. ويجعل في النهاية أكملها محورًا لتفكيره. ومفهوم السلطة، والقوّة، والشرعيّة، والقانون، والحكومة، والحكم، والحاكميّة، والعدالة الاجتماعيّة، والحرّيّة، و... هي من المفاهيم الأساسيّة التي تتّضح زواياها المختلفة في فلسفة السياسة، وتبيّن فيها العلاقة بينها. وفي النهاية فإنّ التحليل الصحيح، الدقيق، الجامع لهذه المفاهيم سوف يقود المحلّل إلى مجموعة من الأحكام والقواعد. ومن مهامّ فلسفة السياسة العثور على تبرير عقليّ ومنطقيّ لها.

ونظرًا لكون مفهوم «الحكم» من المفاهيم الرئيسة في السياسة فقد اختصّ قسم معتدّ به من مباحث فلسفة السياسة لدراسة زواياه المختلفة؛ فضرورة الحكم، وأنواعه، وأفضل أشكاله، ودائرته، ودور الناس فيه، وشروط الحكم والحاكم الشرعيّين، هي من بحوث السياسة الرئيسة التي تُطرح حول مفهوم الحكم. ويتولّى الكتاب الحاضر عرض هذه البحوث النظريّة التي تُعتبر أرضيّةً نظريّةً للعمل السياسيّ.

ب) منهج فلسفة السياسة

تعتمد فلسفة السياسة منهجًا «عقليًا - تحليليًا» أحيانًا، و«معياريًا - وصفيًا» أحيانًا أخرى، مع التأكيد على عدم المنافاة بين المنهج العقليّ وبين الاستعانة بالمؤيّدات النقليّة، والكلاميّة، والتجريبيّة، و...؛ لتقوية الاستدلالات العقليّة، والعمل بالمناهج النقليّة والتجريبيّة إلى جنب المنهج العقليّ؛ لأنّ للكتاب الحاضر اتجاهًا إسلاميًا في معالجة المسائل، فتجب الاستفادة حسب المطلوب من المتون الإسلاميّة المعتبرة إلى جنب الاستفادة من المنهج العقليّ. ولهذا تمسّكنا أوّلًا في الكثير من مطالب هذا الكتاب بالاستدلال العقليّ لإثبات المدّعى. ثمّ ذكرنا الآيات، والروايات، والأدلّة الأخرى بوصفها مؤيّدات له. مضافًا إلى أنّنا استفدنا أحيانًا من قضايا نقليّة في مقدّمات الاستدلالات العقليّة.

ج) أهميّة فلسفة السياسة

بملاحظة ما ذُكر يمكن إدراك أهميّة فلسفة السياسة وضرورتها. وفيما يلي نشير إلى بعض الضرورات:

١- حيث إنّ لكلّ حكم فلسفته السياسية الخاصّة التي يبتني عليها بنحو واعٍ، أو غير واعٍ، فإنّ من الضروريّ حينئذٍ تحديد نقاط الاشتراك والاختلاف بين مسائل الحكم الأساسيّة، وذلك من خلال البحث العميق فيها؛ ليتمكّن كلّ شخص من الحركة في إطار خاصّ وفقًا لمنظومته الفكريّة، وألا تؤدّي المشتركات إلى الغفلة عن نقاط الاختلاف على

مستوى الدراسات، والضياع عنها؛ فلازم الاعتقاد بالتوحيد ومحوريّة الله تعالى مثلًا هو الاعتقاد بالإمامة، واستمرارها في عصر الغيبة في إطار ولاية الفقيه. أمّا لازم الاعتقاد بمحوريّة الإنسان فهو الحرّيّة المطلقة للإنسان في التقنين، وتطبيق القانون، والرقابة على ذلك. عِلْمًا أنّ من الممكن أن تظهر مشتركات على بعض المستويات بين هاتَين العقيدتَين. لكن، لا ينبغي أن تؤدّي هذه المشتركات السطحيّة إلى الغفلة عن الاختلافات الأساسيّة بينهما. وهذا ما يحتاج إلى بصيرةٍ وفهمٍ للمسائل الأساسيّة المطروحة فيهما.

والخلاصة أنّ فلسفة السياسة تبيّن معيار أحقيّة السياسات وأنظمة الحكم بالقياس إلى بعضها، وأفضليّتها، ومميّزاتها.

٢- لا تمكن معرفة ثبات نظام سياسيّ ما وانسجامه إلا بمعرفة فلسفته السياسيّة. وإذا تمكّن النظام السياسيّ من البرهنة عن انسجامه الداخليّ من خلال فلسفته السياسيّة فإنّه سوف يصل إلى مرحلة الثبات. فالفلسفة السياسيّة هي المبرِّر المنطقيّ والعقليّ للحكم. ولهذا إذا لم يتمكّن النظام من تبرير نفسه عن هذا الطريق فلن يطول به الوقت حتّى تضعف قواعده.

٣- يمكن لفلسفة السياسة أن تُبيِّن شكل المجتمع، ونظام الحكم، وذلك من خلال رسم أهدافهما في مجال السياسة. وهو ما يساعد على تشكيل إطار واضح وخطوط محدَّدة على مسير تحقيقها[١].

---

(١) راجع: محمّد جواد نوروزي، **فلسفه سياسى اسلام**، الصفحة ١٩.

٥- الحكم الإسلاميّ

ألف) المعنى اللغويّ للحكم

اشتُق لفظ «الحُكْم»[١] من مادّة الفعل «حَكَمَ». وقد استعمل في معاني مختلفة؛ من جملتها «الاستقرار» و«الثبوت» و«الإتقان». وقد صرّح بعض اللغويّين بأنّ «الحُكْم» قد سُمّي كذلك من حَكَمَة اللِجَام[٢]، وهي «ما أحاط بالحَنَك»[٣] من الفرس وغيره، ويتمكّن الراكب من السيطرة عليه من خلالها. وقد ذكر الراغب الأصفهانيّ أنّ لفظ «حَكَمَ» بمعنى «منع منعًا لإصلاح»[٤].

---

(1) Government.

(٢) قال الخليل الفراهيديّ: «حَكَمة اللجام: ما أحاط بحنكيه. سُمّي به؛ لأنّها تمنعه من الجري. وكلّ شيء منَعته من الفساد فقد [حَكَمْته]، وحَكّمْته، وأَحْكَمْته». الخليل بن أحمد الفراهيديّ، **العين**، الجزء ٣، الصفحة ٦٧.

وقال الأصمعيّ: «أصل الحكومة ردّ الرجل عن الظلم. قال: ومنه سمّيت حَكَمَةُ اللجَام؛ لأنها تَرُدُّ الدابة». محمّد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب**، الجزء ١٢، الصفحة ١٤١.

وقال الراغب الأصفهانيّ: «حَكَمَ أصله: منع منعًا لإصلاح. ومنه سُمّيت اللّجَام: حَكَمَة الدابّة، فقيل: حَكَمْتُه، وحَكَمْتُ الدّابة: منعتُها بالحَكَمَة. وأَحْكَمْتُهَا: جعلتُ لها حَكَمَة». الراغب الأصفهانيّ، **المفردات في غريب القرآن**، الصفحة ١٢٦.

تنبيه: يتّضح بملاحظة كلام اللغويّين أنّ ما ذُكر في الأصل الفارسيّ قد سِيق مقلوبًا عمّا ذكروه؛ إذ قالوا: إنّ الحَكَمَة سمّيت كذلك من الحُكْم وهو المنع، بينما ذكر المؤلّف في المتن الفارسيّ أنّ الحكم سُمّي كذلك من الحَكَمة. [المترجِم]

(٣) إسماعيل بن حمّاد (الجوهريّ)، **الصحاح**، تحقيق أحمد عبد الغفور العطّار، الجزء ٥، الصفحة ١٩٠٢، ذيل المفردة: «حكم».

(٤) حسين بن محمّد الراغب (الأصفهانيّ)، **مفردات ألفاظ القرآن**، تحقيق صفوان عدنان داوديّ، الصفحة ٢٤٨، ذيل المفردة: «حكم».

ب) المعنى الاصطلاحيّ للحكم

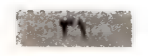
يمكن اختصار تعريف الحكم بأنّه: «سلطة سياسيّة، منظّمة، تضع قوانين، وتطبّقها، وتشرف على حسن تطبيقها؛ لتأمين مصالح أفراد المجتمع، وإيجاد النظام والأمن في البلد، وتوجيه المجتمع في طريقه الصحيح». وبملاحظة تعريف الحكم تمكن بسهولة معرفة ماهيّة الحكم الإسلاميّ، وهي أنّه الحكم الذي تبلورت أركانه كلّها وفقًا للشرع الإسلاميّ.

بناءً على هذا، فإنّ القوانين كلّها في الحكم الإسلاميّ تُؤخذ من أحكام الإسلام. ويُحدَّد الحكّام فيه على أساس الإرادة التشريعيّة لله تعالى، وفي الإطار الذي أمر به عزّ وجلّ. كما تحصل الرقابة على حسن تطبيق القانون وفقًا للموازين الإسلاميّة أيضًا؛ ولهذا قال الإمام الخمينيّ ﷺ (المتوفّى ١٤٠٩ هـ ق): «جميع ما يجري في الحكومة[١] وشؤونها ولوازمها لا بدّ وأن يكون على طبق القانون الإلهيّ، حتّى الإطاعة لولاة الأمر»[٢].

---

(١) يستعمل لفظ الحكومة في الأدبيّات السياسيّة اليوم بمعنى السلطة التنفيذيّة التي تقوم بتنفيذ القوانين التي تصدرها المؤسّسات التشريعيّة في البلد. ومن الواضح أنّ هذا المعنى ليس موضوع البحث في هذا الكتاب. وهذا يعني أنّ الإمام (قدّس سرّه) قد استعمل لفظ الحكومة بالمعنى المصدريّ (الحكم). ولهذا يمكننا صياغة العبارة بنحو يزيل التشويش، بأن نقول: «لا بدّ أن يكون ما يجري في الحكم وشؤونه ولوازمه كافة على طبق القانون الإلهيّ، حتّى الإطاعة لولاة الأمر». [المترجِم]

(٢) روح الله الموسويّ الخمينيّ، **كتاب البيع**، الجزء ٢، الصفحة ٦١٩.



هذا، وإذا لم يكن تحقّق الحكم الإسلاميّ بشكل كامل ممكنًا، فإنّ بالإمكان ملاحظة مراتب أدنى له؛ من قبيل الحكم الذي يُطبّق قوانين إسلاميّة، إلا أنّ حكّامه لا يتمتّعون بشروط الحاكم الشرعيّ الصالح ومعاييره.

٦- حقيقة الحاكميّة

ذكر المفكّرون السياسيّون تعاريف عديدة للحاكميّة. ومن الممكن القول إجمالًا: إنّها السلطة الرفيعة. بمعنى سلطة القيادة الأقوى، أو إعمال إرادة فوق الإرادات الأخرى.

وبعبارة أخرى: تكون الحاكميّة لمن يتمتّع بأرفع مستوى من السلطة في مجال معيّن، مع عدم وجود سلطة أخرى توازيها.

وقد ذكروا لها أقسامًا عديدة[١]؛ نعدّ ثلاثة منها باعتبار منشئها:

ألف) الحاكميّة الفرديّة: يمسك في هذا القسم الأكثرُ قوّةً، والقادر على التقنين، وتطبيق القانون، بزمام الأمور كلّها لوحده.

---

(١) للمثال: قُسمت الحاكميّة إلى الاسميّة، والواقعيّة. والأولى تعني الحاكميّة الظاهريّة، وذلك حيث يكون للملك، أو القائد صلاحيّات واسعة في الظاهر، إلا أنّ العمّال المنصوبين من قِبَله هم الذين يمارسون الحاكميّة عمليًّا، مع بقائه هو رمزًا للسلطة والقوّة؛ ففي إنجلترا مثلًا تُعرّف الملكة بوصفها حاكمًا، ويعتبرونها رمزًا للقوّة، إلا أنّ دورها قد قُلّل إلى الحدّ الأدنى. أمّا الثانية فيمارس فيها الحاكميّة واقعًا من يُمسِك بالحكم، فردًا كان أم جماعة. راجع: عبد الرحمن عالم، **بنيادهاى علم سياست**، الصفحة ٢٥٣.

ب) الحاكميّة الشعبيّة: ترجع السلطة في هذا القسم إلى الناس جميعًا. ومن ثمّ يوزّعونها بينهم كما يشاؤون، وينقلونها.

ج) الحاكميّة الإلهيّة: المنشأ الأساس للسلطة في المجتمع في هذا القسم هو الإذن الإلهيّ. وإعمال أيّ نحو من الحاكميّة من دونه هو عمل غير شرعيّ.

لنفكّر: بملاحظة ما مرّ ما العلاقة بين مفردتَي «الحُكْم» و«الحاكميّة» برأيكم؟

الخلاصة

ـ كتاب «فلسفة السياسة» هو الحلقة الأخيرة من سلسلة «مباني الفكر الإسلاميّ». وقد جاء بحث فلسفة السياسة في ذيل بحوث نظريّة المعرفة، ومعرفة الله تعالى والإنسان، وفلسفة الأخـلاق، وفلسفة الحقوق، وهي تقوم عليها.

ـ أُلّف الكتاب الحاضر لبيان البحوث العامّة والأساسيّة للنظام السياسيّ في الإسلام، والإطار المنطقيّ الحاكم عليه ببيان عقليّ. وهو يضمّ بحوثًا من قبيل: ضرورة المجتمع والحكم - لا سيّما الحكم الإسلاميّ -، والشرعيّة السياسيّة، وموقع الناس في الحكم الإسلاميّ، وولاية الفقيه، وكفاءة النظام السياسيّ في الإسلام. وسوف تُطالعنا هذه البحوث وفقًا لترتيب منطقيّ.

ـ لا تختزن مفردة «السياسة» في حدّ ذاتها معنًى سلبيًّا أو إيجابيًّا؛ فهي لغةً: «تدبير الأمور»، واصطلاحًا: الإدارة العامّة للمجتمع، وكيفيّة الحُكْم، ولا تشمل بمعناها العامّ كلّ تدبير يتّخذه الأفـراد لتأمين مصالحهم ومصالح الآخرين، كما أنّها لا تدلّ بالضرورة على الإدارة العامّة للمجتمع. وقد لوحظ هذان المعنيان في هذا المؤلَّف، وإن كانت جلّ البحوث ناظرةً إلى المعنى الأوّل منهما.

ـ بملاحظة الفرق بين السياسة الإسلاميّة وبين السياسة الماديّة من حيث الأهـداف والمباني، فـإنّ هذَين النحوَين من التفكير يختلفان اختلافًا جذريًّا في الساحة العمليّة أيضًا، وذلك على مستوى استراتيجيّات إدارة المجتمع، والحلول المطروحة.

ـ تهدف فلسفة السياسة لبيان المسائل الرئيسة في السياسة وتحليلها، وذلك من خلال تقديم الاستدلالات المنطقيّة والعقليّة. وما يميّز الفلسفة السياسيّة في الإسلام عن غيرها من الفلسفات السياسيّة هو أنّها تؤيّد أحيانًا بالنقل وتمتزج به أحيانًا أخرى.

ـ تمكّننا فلسفة السياسة من الأمور التالية:

أوّلًا: تتبّع المسائل السياسيّة الأساسيّة في منظومة فكريّة محدّدة.

ثانيًا: بيان نقاط الاشتراك والاختلاف بين الأنظمة السياسيّة بنحو عميق ومبنائيّ.

ثالثًا: منح النظام السياسيّ ثباتًا من خلال جعله مبرَّرًا أمام للناس.

رابعًا: بيان الأهداف العليا والأنموذجيّة في ميدان السياسة، وقيادتنا نحوها.

ـ الحكم اصطلاحًا هو سلطة سياسيّة، منظّمة، تضع قوانين، وتطبّقها، وتشرف على حسن تطبيقها؛ لتأمين مصالح أفراد المجتمع. وهو - باعتبار المشروعيّة - قسمان: حكم إلهيّ، وحكم طاغوتيّ.

ـ الحكم الإسلاميّ - بأفضل أشكاله - هو الحكم الذي يقوم التقنين فيه، وتطبيق القانون، والإشراف على حسن تطبيقه على أساس أحكام الإسلام وموازينه.

ـ الحاكميّة هي السلطة الرفيعة. بمعنى سلطة القيادة الأقوى، أو إعمال إرادة هي فوق الإرادات الأخرى. وتنقسم باعتبار منشئها إلى: فرديّة، وشعبيّة، وإلهيّة.

أسئلة حول الدرس

١- ما موقع «فلسفة السياسة» بين سلسلة دروس «مباني الفكر الإسلاميّ»؟

٢- ما معنى «السياسة» لغةً واصطلاحًا؟

٣- أيّ سنخ من المسائل السياسيّة تبيّن فلسفة السياسة؟ وما هو المنهج المعتمد في ذلك؟ ولماذا كانت معرفتها ضروريّة؟

٤- ما معنى الحكم لغةً واصطلاحًا؟ وإلى كم قسم ينقسم؟

٥- ما الحكم الذي يُطلق عليه اسم «الحكم الإسلاميّ»؟

٦- ما معنى الحاكميّة؟ وكم نوعًا هي؟

مصادر لمزيد من المطالعة

١- علی رضا صدرا، **گرایش فلسفی سیاسی**، چ ١، نشر میزان، تهران، بهار ١٣٨٩ هـ ش.
٢- علی اکبر علیخانی، **روش شناسی در مطالعات سیاسی اسلام**، چ ١، دانشگاه امام صادق عليه السلام، تهران، بهار ١٣٨٦ هـ ش.
٣- عباس علی عمید زنجانی، **مبانی اندیشه سیاسی اسلام**، چ ٦، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ١٣٨٧ هـ ش.
٤- علی اصغر کاظمی، **روش و بینش در سیاست**، چ ٣، دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی وزارت امور خارجه، تهران، پاییز ١٣٨٦ هـ ش.
٥- دیفید میلر، **فلسفه سیاسی**، ترجمه کمال پولادی، چ ١، نشر مرکز، تهران، ١٣٨٨ هـ ش.
٦- علی اصغر نصرتی، **نظام سیاسی اسلام**، چ ٤، مرکز نشر هجرت، قم، پاییز ١٣٨٥ هـ ش.



الدرس الثاني:

ضرورة الحكم الإسلاميّ

يتوقّع من الطالب بعد تعلّم هذا الدرس:

١- إثبات ضرورة الحكم الإسلاميّ بمنهج عقليّ.

٢- تقديم تحليل صحيح حول أدلّة المخالفين للحكم الإسلاميّ.

٣- التمكّن من ردّ شبهات القائلين بفصل الإسلام عن الحكم.

٤- تحصيل إيمان عميق بارتباط الإسلام والحكم.

«جـاء الإسـلام بنظام جديد، وطـراز حديث من التفكير، وهيكليّات عصريّة عمليًّا. وهو نظام اجتماعيّ - سياسيّ في عين كونه مدرسة أخلاقيّة - تهذيبيّة. ويحفظ المعنى في المادّة، والباطن في الظاهر، والآخـرة في الدنيا، واللبّ في القشر، والنواة في الغشاء. لكنّ انحراف الخلافة - الحكم - عن مسيرها الأصليّ قد جعل جهازها غشاءً بلا نواة، وقشرًا بلا لبّ؛ فقد حوفظ على عناوين مثل: «أمير المؤمنين» و«خليفة الله» و«الجهاد في سبيل الله» وكذلك «الحكم باسم الله تعالى والنبيّ صلى الله عليه وآله وسلم» مع فقدانها للمعنى، وهو التقوى، والصدق، والعدالة، والإحسان، والحبّ، والمساواة، والدفاع عن العلوم والمعارف، لا سيّما في العصر الأمـويّ حيث حـورب العلم والمعارف، ولم يكن يُروّج سوى الشعر، والعادات والتقاليد الجاهليّة، والتفاخر بالآباء والأنساب. فبقي الناس بعيدين عن السياسة، ولم يكونوا قادرين على التدخّل في شؤونها. وأمّا المتقلّدون للزعامة والسياسة الإسلاميّة فقد كانوا غرباء عن الروح المعنويّة، وكانوا يكتفون بطقوس ظاهريّة من الجمعة، والجماعة، والألقاب، وإعطاء الإجـازات للحكّام. وفي النهاية تخلّوا عن كلّ شيء. ولم تعد هذه المراسم الظاهريّة أيضًا موجودة. وعادت السلطة رسميًّا إلى ما كانت عليه قبل الإسلام. وانفصل الدين ورجاله عن السياسة بشكل كامل. ومن هنا يُعلم

أنّ أعظم ضربة تلقّاها الإسلام قد بدأت منذ فصل الدين عن السياسة»[1].

---

(١) مرتضى مطهري، **امامت و رهبرى**، الصفحة ٣١.

المقدّمة

مرّ في الكتب السابقة من سلسلة «مباني الفكر الإسلاميّ» أنّ الإسلام قدّم خارطة طريق لحياة الإنسان الدنيويّة، والأخرويّة، وبرنامجًا. وأنّ الطريق الوحيد لتحصيل السعادة هو العمل بالتعاليم والإرشادات التي وضعها الدين بين أيدي الناس. وبهذا لا يكون الدين متكفّلًا ببيان العلاقة بين الفرد وبين الله تعالى فحسبُ، بل قد تكفّل ببيان العلاقة بين الفرد وبين أبناء نوعه، وبينه وبين البيئة، وبينه وبين نفسه أيضًا. ولازم هذا شموله لميادين الحياة البشريّة الفرديّة والاجتماعيّة كافّة.

وقد حان الوقت للتعرّض لأهمّ أركان المجتمع وأكثرها محوريّةً؛ وهو الحكم. وبيان علاقته بالإسلام بوصفه دينًا خاتمًا، جامعًا، وخالدًا. لهذا سعينا في هذا الدرس في إطار البحث حول ضرورة الحكم الإسلاميّ؛ لإثبات ضرورته بأسلوب عقليّ أوّلًا. وتقييم أدلّة المنكرين لها ومناقشتها ثانيًا.

١- إثبات ضرورة الحكم الإسلاميّ

يمكن إثبات ضرورة الحكم الإسلاميّ بطرق عديدة، والاستدلال عليها بأدلّة عقليّة ونقليّة. لكنّنا سنقوم بذلك من خلال مقدّمات تثبت ضرورة الحياة الاجتماعيّة للبشر.

ألف) ضرورة الحياة الاجتماعيّة

يتّضح من خلال دراسة تاريخ البشر أنّ الناس كانوا دائمًا يعيشون بصورة جماعيّة. ومن الممكن أن تتألّف الجماعة من عدّة أفراد في إطار عائلة واحدة، كما يمكن أن تتألّف من جماعة أوسع وأكبر. فالناس كانوا يسعَون دائمًا لتحقيق أهدافهم في إطار المجتمع. وهناك أسباب عديدة تدفعهم نحو الحياة الاجتماعيّة رغم أنّها تفرض بعض القيود عليهم. ولبيان هذه الأسباب عدّة تقريبات؛ منها:

١- حاجات الإنسان الطبيعيّة والعضويّة من قبيل: توفير الطعام واللباس والسكن، والحاجات النفسيّة والميول الداخليّة من قبيل: الشعور بالحاجة إلى العشق والعاطفة والأنيس والمَحْرَم والشعور بالخوف وعدم الأمان، تدفعه نحو الحياة الاجتماعيّة؛ لأنّ هذَين النحوَين من الحاجات - الطبيعيّة والنفسيّة - يتوفّران في ظلّها بنحو أسهل. وفي الحقيقة لا يمكن للإنسان الوصول إلى الكمال إلا في ظلّ تشكيل المجتمعات البشريّة[1].

---

(١) محمّد بن محمّد الطرخاني (أبو نصر الفارابي)، **آراء أهل المدينة الفاضلة ومضادّاتها**، الصفحة ١١٢؛ صدر الدين محمّد بن إبراهيم الشيرازيّ، **المبدأ والمعاد**، الفنّ الثاني، المقالة الرابعة،

٢- مقتضى الطبع الأوّليّ للإنسان استعماله الآخرين، والاستفادة من أعمالهم لمصلحته. ولا شيء - غير الضرورة - يدعوه إلى عدم التسليم للمجتمع القائم على التعاون. ووفقًا لهذه النظرة فإنّ «الإنسان يدرك من جهة حاجاته التي لا تُحصى، ولا يمكنه أبدًا توفيرها لوحده. كما يدرك إمكانيّة رفع قسم منها على أيدي أبناء نوعه. ويُشاهد من جهة أخرى أنّ القوّة التي يمتلكها، والأماني والرغبات الكامنة في داخله يمتلكها الآخرون من أفراد الإنسان أيضًا. وكما أنّه يدافع عن مصالحه، ولا يغضّ الطرف عنها، فإنّ الآخرين يفعلون ذلك أيضًا. وهنا يُضطر إلى الرضوخ للتعاون الاجتماعيّ، ويتنازل عن بعض مكاسب عمله لرفع حاجات الآخرين، والحصول في المقابل من مكاسب أعمالهم على ما يرفع حاجاته»[1].

٣- يرجِّح الإنسان الحياة الاجتماعيّة على الحياة الفرديّة استنادًا إلى الضرورة العقليّة والاختيار كذلك. وبيان ذلك:

يُدرك الإنسان بعقله أنّ الحياة الاجتماعيّة تشكّل أرضيّة أفضل من الحياة الفرديّة لتأمين حاجاته الماديّة والمعنويّة. وبالتالي على الرغم من قدرته على العيش منفردًا، إلا أنّه يختار الحياة الاجتماعيّة بحكم العقل؛ ليحصل على منافع أكثر.

فصل في بيان السياسات والرئاسات المدنيّة وما يلحق بها من أسرار الشريعة بوجه تمثيليّ، الصفحة ٤٨٩.

(١) محمّد حسين الطباطبائي، **قرآن در اسلام**، الصفحة ١٠٦.

ويمكن أن تُلحظ الأسباب أعلاه كلّها بوصفها منشأً لضرورة الحياة الاجتماعيّة للبشر. عِلْمًا أنّ قبول أيّ واحد من التقريبات الثلاثة المتقدِّمة لا يعني بالضرورة رفض التقريبَين الآخرين. وعليه يمكن القول: الحاجات الطبيعيّة للإنسان، واضطراره بحكم العقل، واختياره كذلك، ممّا يؤثّر على وجود المجتمع واستمراره.

على كلّ حال، مهما اخترنا من التقريبات المتقدِّمة فإنّ بالإمكان القول: إنّ توفير الحاجات الماديّة والمعنويّة للإنسان يرتبط بالحياة الاجتماعيّة، وتَقبُّل بعض القيود. وهذه النقطة محلّ اتفاق بين الفلاسفة والمفكّرين المسلمين وغيرهم.

ب) ضرورة الحكم

للحياة الاجتماعيّة مقتضياتها. والعقل الذي يحكم بضرورة الحياة الاجتماعيّة لتأمين مصالح أكثر لأكبر عدد من الأشخاص هو نفسه يحكم بتبع ذلك بضرورة وجود قوانين تُحقّق الهدف من الحياة الاجتماعيّة على أفضل نحو، ويحكم بضرورة الحكم لتطبّق عمليًّا القوانين التي وُضعت على أساس أهداف الحياة الاجتماعيّة. وبالإمكان تلخيص الأدلّة والشواهد على ضرورة الحكم بما يلي:

١- من لوازم تشكّل المجتمع البشريّ وآثارِه نشوءُ الاختلاف بين الأفراد؛ لأنّ الموارد محدودة، ورغبات الإنسان غير محدودة. ولرفع الاختلافات يجب أوّلًا وضع قوانين. وتطبيقها من قبل الجهات التنفيذيّة ثانيًا. ولا بدّ في النهاية من الإشراف على حسن تطبيقها

لضمان ذلك. فيجب أن يكون هناك حُكْم لتتحقّق هذه الأمور الثلاثة، وإلا استمرّت الاختلافات، وآلت إلى الهرج والمرج والفوضى. ومن البديهيّ أنّ أفضل ضمانة للعمل بالقانون هو الحكم الذي يتمتّع بالسلطة الأرفع في المجتمع. ويمكنه من خلال إعمال حاكميّته في إطار القانون إجبار الأفراد على العمل به. وبعد أن صرّح ابن خلدون (المتوفّى ٨٠٨ هـ ق) بأنّ الإنسان موجود اجتماعيّ بالطبع، ذكر أنّ لازم ذلك نشوء اختلافات وعداوات بين الناس؛ لما عندهم من بُعد حيوانيّ. وقد عدّ الحلّ لذلك وجود سلطة أقوى باسم الحكم[1].

٢- يسعى كلّ مجتمع بشريّ لتحقيق أهداف محدّدة، من جملتها: حاكميّة القسط والعدل، وإيجاد النظام والأمن، والتعليم والتربية بشكل صحيح، وتطوّر الحياة الماديّة والمعنويّة، وتأمين الرفاهية والراحة للمواطنين، وما شابهها. وتبيّن هذه الأهداف ضرورة وجود الحكم في المجتمع؛ إذ لا يمكن تأمينها بالنحو المطلوب دونه.

وبعبارة أخرى: لبعض الأمور في كلّ مجتمع متصدّون معيّنون. وليس لبعضها ذلك. فلا بدّ من كيانٍ عامّ، أو مؤسّسة كذلك للقيام بها، وإلا لم يتأمّن قسم معتدّ به من حاجات الإنسان الماديّة والمعنويّة؛ من قبيل: إمكانات الرفاهيّة، والراحة والأمن، والدفاع عن البلد مقابل الأعداء الأجانب، والحفاظ على الأموال العامّة؛ كالماء، والمراتع، والغابات، والموارد الطبيعيّة الجوفيّة، وإيصال الماء والكهرباء والغاز

(١) ابن خلدون، المقدّمة، الصفحات ٤١ - ٤٣.

والهاتف إلى الناس، وشقّ الطرقات، وإحداث الأزقّة، وتنظيف الطرقات العامّة، وبناء المستوصفات، والمستشفيات، والمدارس، والجامعات؛ إذ لا يمكن للأفراد القيام بها، بل لا بدّ من وجود كيان قويّ باسم الحكم ليتصدّى لها. ومن البديهيّ أنّ أحد هذه الأمور إذا بقي معطّلًا فإنّ النظام يختلّ. ومن المسلّم أنّ ما يؤدّي إلى الإخلال بالنظام مرفوض[1].

هذا، ومن الضروريّ التذكير بأنّ ضرورة الحكم ليست حكمًا عقليًّا وحسبُ، بل هناك شواهد وقرائن في الروايات تؤيّدها[2].

لنفكّر: تقدّم في فلسفة الحقوق أنّه على الرغم من وضوح ضرورة وجود الحكم إلا أنّ اللاسلطويّين[3] يرفضون هذا، ويؤمنون بأنّ الناس إذا تعرّفوا على القوانين وعملوا بها بالتزام أخلاقيّ لن تكون هناك حاجة للحكم. لكن، بملاحظة طبيعة الإنسان وطينته هل يمكن برأيكم قبول إمكان بناء مجتمع أعضاؤه

---

(١) راجع: روح الله الموسويّ الخمينيّ، **كتاب البيع**، الجزء ٢، الصفحات ٦١٩ - ٦٢٢.

(٢) رجّحت بعض كلمات المعصومين عليهم السلام وجود الحاكم الظالم على عدم وجود الحكم أصلاً؛ فقد ورد في كلام لأمير المؤمنين عليه السلام قال: «والٍ ظلوم غشوم خير من فتنة تدوم». عبد الواحد (الآمديّ)، **تصنيف غرر الحكم ودرر الكلم**، الصفحة ٤٦٤، الحديث ١٠٦٧٢.

وفي معرض ردّه عليه السلام على الخوارج الذين كانوا يرفعون شعار «لا حكم إلا لله» رفضًا للحكم، قال عليه السلام: «نعم! إنّه لا حكم إلا لله. ولكنّ هؤلاء يقولون لا إمرة إلا لله. وإنّه لا بدّ للناس من أمير بر أو فاجر؛ يَعمل في إمرته المؤمن، ويَستمتع فيها الكافر، ويُبلّغ الله فيها الأجل، ويُجمَع به الفيء، ويُقاتل به العدوّ، وتأمن به السبل، ويُؤخَذ به للضعيف من القويّ حتّى يستريح برّ، ويُستراح من فاجر». **نهج البلاغة**، الخطبة ٤٠.

(3) Anarchism.

جميعًا من ذوي السلوك الحسن والمقبول، من خلال تعليم الناس، وتربيتهم، وتوجيههم، ووعظهم؟

ج) ضرورة الحكم الإسلاميّ

اتضحت ممّا سبق ضرورة الحياة الاجتماعيّة. كما ثبت أنّها تقتضي وجود الحكم. وبعد إثبات ضرورة أصل الحكم، تصل النوبة إلى البحث حول نوع الحكم المطلوب القادر على تأمين أهداف ذلك المجتمع بأفضل نحو ممكن. ومن البديهيّ أنّ المجتمع ذا الأغلبيّة المسلمة يجب أن تكون قوانينه إسلاميّة أوّلًا. وأن يتقلّد مطبّقوها مسؤوليّاتهم وفقًا لمعايير الإسلام ثانيًا. ويسمّى هذا الحكم بالحكم الإسلاميّ، وهو الحكم الوحيد القادر على تحقيق ما يلي:

١- وضع الناس على طريق العبوديّة لله تعالى. وجعل الأهداف الكبيرة ممكنة، من قبيل: حاكميّة الفكر التوحيديّ في العالم، ورفض حاكميّة الطاغوت، وإقامة القسط والعدل في المجتمعات البشريّة، ومحاربة الاستبداد في أيّ مكان من العالم، ومواجهة الاستكبار العالميّ، وتحقق الكرامة الإنسانيّة، واعتلاء الدين، وتعظيم الشعائر الدينيّة من خلال التخطيط (وضع القوانين)، وإيجاد تشكيلات تنفيذيّة ورقابيّة.

ومن جملة الأهداف التي تجعل تشكيل الحكم الإسلاميّ ضروريًّا مسألة التعليم والتربية في إطار القيم والأهداف الإلهيّة؛ إذ لهما في

المجتمع الإسلاميّ أهميّة مضاعفة؛ لأنّ نيل السعادة والكمال النهائيّين يرتبط بمعرفة الناس بحقائق عالم الوجود الماديّة والمعنويّة؛ إذ قد خُلق العالَم من أجل تحقّق العبوديّة لله تعالى فقط[1]. ولن يتحقّق هذا إلا في ظلّ المعرفة الصحيحة والشاملة للوجود والمفيض به عزّ وجلّ. وحيث إنّ توفير هذا للمجتمع الإسلاميّ يحتاج إلى تخطيط صحيح وتطبيق دقيق للبرامج فلا يمكن للأفراد والجماعات القيام به، بل يجب أن يقوم به كيان كالحُكْم لسنّ القوانين المطلوبة للتعليم والتربية، وتطبيقها على صعيد المجتمع، ومواجهة المخالفين لها.

هذا، ولا يقتصر التعليم والتربية في الرؤية الإسلاميّة على البيئة الداخليّة للحكم الإسلاميّ وحسبُ، بل الحكم مسؤول أيضًا عن توفير الأرضيّة لهداية الناس جميعًا، بما فيهم الملحدون والمشركون. ولهذا يجب عليه توسيع دائرة التعليم والتربيّة على المستوى العالميّ في إطار أصل الدعوة. ومن البديهيّ أنّ القادر على القيام بهذه الأمور هو كيان كالحكم أوّلًا. وأنّ هذه الأمور لا تُنجز إلا عن طريق الحكم الإسلاميّ ثانيًا؛ لأنّ التعليم والتربية بدائرتَيهما الواسعة يجب أن يتطابقا مع موازين الشرع. والحكم الإسلاميّ هو القادر على تحقيق هذا الهدف بنحو أفضل من خلال وضع القوانين المطلوبة، وتطبيقها، والإشراف على ذلك.

---

(١) قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾، سورة الذاريات، الآية ٥٦.

٢- تأمين الأرضيّة لتطبيق الأحكام والموازين الإلهيّة كافّة؛ إذ الإسلام دين جامع يشتمل على أحكام فرديّة واجتماعيّة. والكثير من الأحكام الإلهيّة لن تطبّق بنحو صحيح وكامل ومنسجم داخل الحدود الإسلاميّة أو خارجها إلا بتشكيل الحكم الإسلاميّ. فالجهاد، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وصدور الأحكام القضائيّة - الجزائيّة، والمدنيّة، و... - وتطبيقها، وتطبيق الكثير من الضوابط الشرعيّة المرتبطة بالأموال والأراضي؛ من قبيل: الأنفال، والخراج، وبيت المال، والخمس، والزكاة، هي نماذج من الأحكام الإسلاميّة التي لا يتيسّر تطبيقها كما ينبغي إلا في ظلّ الحكم الإسلاميّ؛ وقد صرّح الإمام الخمينيّ قدّس سرّه (المتوفّى ١٤٠٩ هـ ق) قائلًا: «من نظر إجمالاً إلى أحكام الإسلام، وبَسْطِها في جميع شؤون المجتمع: من العباديّات ...، ومن القوانين الاقتصاديّة، والحقوقيّة، والاجتماعيّة، والسياسيّة، لرأى أنّ الإسلام ليس عبارة عن الأحكام العباديّة والأخلاقيّة فحسبُ ...، [و] أنّ الإسلام قام لتأسيس حكومة عادلة، فيها قوانين مربوطة بالماليّات[1] وبيت المال، وأخذها من جميع الطبقات على نهج عادل؛ وقوانين مربوطة بالجزائيّات، قصاصًا، وحدًّا، وديةً، بوجه لو عمل بها لقلّت الجنايات لو لم تنقطع ... وقوانين مربوطة بالقضاء والحقوق على نهج عادل وسهل ... وقوانين مربوطة بالجهاد والدفاع والمعاهدات بين دولة الإسلام وغيرها ... وبعدما عرفت ذلك نقول: إنّ الأحكام الإلهيّة - سواء الأحكام المربوطة بالماليّات، أو السياسيّات، أو الحقوق - لم تُنسخ، بل

(١) لفظ «الماليّات» فارسيّ معناه الضرائب.

تبقى إلى يوم القيامة. ونفس بقاء تلك الأحكام يقضي بضرورة حكومةٍ وولاية تضمن حفظ سيادة القانون الإلهيّ، وتتكفّل بإجرائه. ولا يمكن إجراء أحكام الله إلّا بها؛ لئلاّ يلزم الهرج والمرج»[1].

هذا، وسِيَر الأنبياء الإلهيّين والأئمّة المعصومين عليهم السلام حاكية عن أنّهم سعَوا لإقامة الحكم، وانتزعوه من أيدي طواغيت الزمان في بعض العصور، وتقلّدوا بأنفسهم زمام الأمـور[2]. ومنهم النبيّ يوسف عليه السلام الذي تقلّد الحكم في مصر مدّة من الزمن، بل قد طلب شخصيًّا منصبًا

---

(١) روح الله الموسويّ الخمينيّ، **كتاب البيع**، الجزء ٢، الصفحتان ٦١٨ و٦١٩.

(٢) وردت بعض البراهين العقليّة في كلمات المعصومين عليهم السلام على ضرورة تشكيل الحكم الإسلاميّ؛ منها ما ورد عن الإمام الرضا عليه السلام؛ إذ قال: «فَإِنْ قَالَ قَائِلٌ: فَلِمَ جَعَلَ أُولِي الْأَمْرِ، وَأَمَرَ بِطَاعَتِهِمْ؟ قِيلَ: لِعِلَلٍ كَثِيرَةٍ:
مِنْهَا: أَنَّ الْخَلْقَ لَمَّا وَقَفُوا عَلَى حَدٍّ مَحْدُودٍ، وَأُمِرُوا أَنْ لَا يَتَعَدَّوْا ذَلِكَ الْحَدَّ؛ لِمَا فِيهِ مِنْ فَسَادِهِمْ، لَمْ يَكُنْ يَثْبُتُ ذَلِكَ وَلَا يَقُومُ إِلَّا بِأَنْ يَجْعَلَ عَلَيْهِمْ فِيهِ أَمِينًا يَمْنَعُهُمْ مِنَ التَّعَدِّي وَالدُّخُولِ فِيمَا حُظِرَ عَلَيْهِمْ؛ لِأَنَّهُ لَوْ لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ لَكَانَ أَحَدٌ لَا يَتْرُكُ لَذَّتَهُ وَمَنْفَعَتَهُ؛ لِفَسَادِ غَيْرِهِ. فَجَعَلَ عَلَيْهِمْ قَيِّمًا يَمْنَعُهُمْ مِنَ الْفَسَادِ، وَيُقِيمُ فِيهِمُ الْحُدُودَ وَالْأَحْكَامَ.
وَمِنْهَا: أَنَّا لَا نَجِدُ فِرْقَةً مِنَ الْفِرَقِ وَلَا مِلَّةً مِنَ الْمِلَلِ بَقُوا وَعَاشُوا إِلَّا بِقَيِّمٍ وَرَئِيسٍ. وَلِمَا لَا بُدَّ لَهُمْ مِنْهُ فِي أَمْرِ الدِّينِ وَالدُّنْيَا. فَلَمْ يَجُزْ فِي حِكْمَةِ الْحَكِيمِ أَنْ يَتْرُكَ الْخَلْقَ مِمَّا يَعْلَمُ أَنَّهُ لَا بُدَّ لَهُم مِنْهُ، وَلَا قِوَامَ لَهُمْ إِلَّا بِهِ؛ فَيُقَاتِلُونَ بِهِ عَدُوَّهُمْ، وَيَقْسِمُونَ فَيْئَهُمْ، وَيُقِيمُ لَهُمْ جُمُعَهُمْ وَجَمَاعَتَهُمْ، وَيَمْنَعُ ظَالِمَهُمْ مِنْ مَظْلُومِهِمْ.
وَمِنْهَا: أَنَّهُ لَوْ لَمْ يَجْعَلْ لَهُمْ إِمَامًا قَيِّمًا أَمِينًا حَافِظًا مُسْتَوْدَعًا، لَدَرَسَتِ الْمِلَّةُ وَذَهَبَ الدِّينُ وَغُيِّرَتِ السُّنَنُ وَالْأَحْكَامُ، وَلَزَادَ فِيهِ الْمُبْتَدِعُونَ وَنَقَصَ مِنْهُ الْمُلْحِدُونَ، وَشَبَّهُوا ذَلِكَ عَلَى الْمُسْلِمِينَ؛ لِأَنَّا وَجَدْنَا الْخَلْقَ مَنْقُوصِينَ مُحْتَاجِينَ غَيْرَ كَامِلِينَ، مَعَ اخْتِلَافِهِمْ وَاخْتِلَافِ أَهْوَائِهِمْ وَتَشَتُّتِ أَنْحَائِهِمْ. فَلَوْ لَمْ يَجْعَلْ لَهُمْ قَيِّمًا حَافِظًا لِمَا جَاءَ بِهِ الرَّسُولُ لَفَسَدُوا عَلَى نَحْوِ مَا بَيَّنَّا وَغُيِّرَتِ الشَّرَائِعُ وَالسُّنَنُ وَالْأَحْكَامُ وَالْإِيمَانُ. وَكَانَ فِي ذَلِكَ فَسَادُ الْخَلْقِ أَجْمَعِينَ». محمّد بن علي بن بابويه (الصدوق)، **عيون أخبار الرضا عليه السلام**، الجزء ٢، الصفحة ١٠٠.

فيه[1]. وقد بيّن الإمام الرضا عليه السلام الحِكمة من طلبه هذا بقوله: «وإنّما طلب الولاية ليتوصّل بها إلى إِمْضاء أحكام الله، وبَسْط الحقّ، ووَضْع الحقوق مواضعها»[2].

٢- مناقشة أدلّة المخالفين للحكم الإسلاميّ

على الرغم من القدرة على فهم ضرورة الحكم الإسلاميّ بوضوح، إلا أنّ بعضهم قد شكّك في كتاباته ومؤلّفاته بهذه الضرورة. وقد عرض العلمانيّون - القائلون بفصل الدين عن السياسة - أدلّـةً في هذا المجال. ويمكن تلخيص أهمّ الشبهات التي يطرحونها، وتُنتج - مباشرةً أو بشكل غير مباشر - نفي ضرورة الحكم الإسلاميّ بما يلي:

ألف) عدم لحاظ شؤون الحكم في رسالة الإسلام

تقريب الاستدلال: يرى بعض القائلين بفصل الدين عن الحكم عدم شمول رسالة الإسلام لشؤون الحكم، وأنّ البتّ فيها قد فوّض إلى الناس أنفسهم؛ فقد صرح بعضهم حول الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله قال: «القول بأنّ محمّدًا صلى الله عليه وآله ما كان إلا رسولًا لدعوة دينيّة خالصة للدين، لا تشوبها نزعة ملك، ولا دعوة لدولة. وأنّه لم يكن للنبي صلى الله عليه وآله ملك، ولا حكومة. وأنّه صلى الله عليه وآله لم يقم بتأسيس مملكة بالمعنى الذي يُفهم سياسة من هذه الكلمة ومرادفاتها. ما كان إلا رسولا كإخوانه الخالين من الرسل. وما

(١) قال تعالى: ﴿قَالَ ٱجۡعَلۡنِي عَلَىٰ خَزَآئِنِ ٱلۡأَرۡضِۖ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٞ﴾، سورة يوسف، الآية ٥٥.

(٢) محمّد بن مرتضى بن محمود (الفيض الكاشاني)، **التفسير الصافي**، الجزء ٣، الصفحة ٢٧.

كان ملكًا، ولا مؤسّس دولة، ولا داعيًا إلى ملك»[1]. وقال أيضًا: «ظواهر القرآن المجيد تؤيّد القول بأنّ النبيّ ﷺ لم يكن له شأن في الملك السياسيّ. وآياته متضافرة على أنّ عمله السماويّ لم يتجاوز حدود البلاغ المجرّد من كلّ معاني السلطان»[2]. ولإثبات هذا القائل مدّعاه فقد أشار من جهة إلى آيات تقيّد مهمّته ﷺ بأمور مثل: الإنذار، والتبشير، والإبلاغ[3]. واستند من جهة أخرى إلى آيات تنفي سيطرته ﷺ على الناس[4]، وكونه حفيظًا عليهم[5]، أو وكيلًا[6]، وقال:

---

(١) علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، الصفحتان ٦٤ و٦٥.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٧١.

(٣) سورة آل عمران، الآية ٢٠؛ سورة النساء، الآية ٨٠؛ سورة المائدة، الآيتان ٩٢ و٩٩؛ سورة الأنعام، الآيتان ٦٦ و١٠٧؛ سورة الأعراف، الآيتان ١٠٤ و١٨٨؛ سورة يونس، الآيات ٢، ٩٩، ١٠٨؛ سورة هود، الآية ١٢؛ سورة الرعد، الآيتان ٧ و٤٠؛ سورة النحل، الآيات ٣٥، ٦٤، ٨٢؛ سورة الإسراء، الآية ١٠٥؛ سورة الكهف، الآية ١١٠؛ سورة مريم، الآية ٩٧؛ سورة طه، الآيات ١ - ٣؛ سورة الحجّ، الآية ٤٩؛ سورة النور، الآية ٥٤؛ سورة الفرقان، الآيتان ٤٣ و٥٦؛ سورة النمل، الآيتان ٩١ و٩٢؛ سورة العنكبوت، الآية ١٨؛ سورة الأحزاب، الآيتان ٤٥ و٤٦؛ سورة سبأ، الآيتان ٢٨ و٤٦؛ سورة فاطر، الآيتان ٢٣ و٢٤؛ سورة يس، الآية ١٧؛ سورة ص، الآيتان ٦٥ و٧٠؛ سورة الزمر، الآية ٤١؛ سورة فصلت، الآية ٦؛ سورة الشورى، الآية ٤٨؛ سورة الأحقاف، الآية ٩؛ سورة الفتح، الآية ٨؛ سورة ق، الآية ٤٥؛ سورة الجنّ، الآيتان ٢٠ و٢٣؛ سورة الغاشية، الآيتان ٢١ و٢٢.

(٤) سورة الغاشية، الآيتان ٢١ و٢٢.

(٥) سورة النساء، الآية ٨٠؛ سورة الشورى، الآية ٤٨.

(٦) استدل عبد الرازق بالآيات التالية: قوله تعالى: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ وَمَن تَوَلَّىٰ فَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا﴾، سورة النساء، الآية ٨٠؛ وقوله تعالى: ﴿وَكَذَّبَ بِهِۦ قَوْمُكَ وَهُوَ ٱلْحَقُّ قُل لَّسْتُ عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ ۝ لِّكُلِّ نَبَإٍ مُّسْتَقَرٌّ وَسَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾، سورة الأنعام، الآيتان ٦٦ و٦٧؛ وقوله تعالى: ﴿ٱتَّبِعْ مَآ أُوحِىَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْمُشْرِكِينَ ۝ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكُوا۟ وَمَا جَعَلْنَٰكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا وَمَآ أَنتَ عَلَيْهِم بِوَكِيلٍ﴾، سورة الأنعام، الآيتان ١٠٦ و١٠٧؛ وقوله

«القرآن كما ترى يمنع صريحًا أن يكون النبيّ صلى الله عليه وآله حفيظًا على الناس، ولا وكيلًا، ولا جبّارًا، ولا مسيطرًا، وأن يكون له حقّ إكراه الناس حتّى يكونوا مؤمنين. ومن لم يكن حفيظًا، ولا مسيطرًا، فليس بملك؛ لأنّ من لوازم الملك السيطرة العامة والجبروت سلطانًا غير محدود»[1].

وقد صرّح آخر بما تعريبه: «استنادًا للنصوص القرآنيّة العديدة لم يُرد الله تعالى لرسوله المرسَل من قِبَله أن يتدخّل قيد أنملة في رسالته ودعوته بما يزيد على التنبيه، والإنذار، والإبلاغ، ويَعُدَّ نفسه مسيطرًا على الناس، ومسؤولًا عن إيمانهم وأعمالهم. وبطريق أولى لا يريد عزّ وجلّ من أيّ فرد مؤمن - سواء أكان من العوامّ أم الخواص أم الدعاة للخلافة والولاية ووراثة الأنبياء والأئمّة عليهم السلام - أن يضغط على أحد باسم الدعوة إلى الدين، وفرضه عليه، بل الدفاع عنه، ناهيك عن

تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ۚ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ﴾، سورة يونس، الآية ٩٩؛ وقوله تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَكُمُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَنِ ٱهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِى لِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ۖ وَمَآ أَنَا۠ عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ﴾، سورة يونس، الآية ١٠٨؛ وقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ عَلَيْهِمْ وَكِيلًا﴾، سورة الإسراء، الآية ٥٤؛ وقوله تعالى: ﴿أَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ أَفَأَنتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا﴾، سورة الفرقان، الآية ٤٣؛ وقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ لِلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ ۖ فَمَنِ ٱهْتَدَىٰ فَلِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ۖ وَمَآ أَنتَ عَلَيْهِم بِوَكِيلٍ﴾، سورة الزمر، الآية ٤١؛ وقوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَعْرَضُوا۟ فَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا ۖ إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ﴾، سورة الشورى، الآية ٤٨؛ وقوله تعالى: ﴿نَّحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ ۖ وَمَآ أَنتَ عَلَيْهِم بِجَبَّارٍ ۖ فَذَكِّرْ بِٱلْقُرْءَانِ مَن يَخَافُ وَعِيدِ﴾، سورة ق، الآية ٤٥؛ وقوله تعالى: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٌ ۝ لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ ۝ إِلَّا مَن تَوَلَّىٰ وَكَفَرَ ۝ فَيُعَذِّبُهُ ٱللَّهُ ٱلْعَذَابَ ٱلْأَكْبَرَ﴾، سورة الغاشية، الآيات ٢١ - ٢٤.

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٧٢.

تطبيقه، ودفع الناس لعبادة الله»[1]. واستدل هذا ببعض تلك الآيات أيضًا لإثبات مدّعاه[2]. وعلى الرغم من عدم إنكاره للأحكام السياسيّة والمرتبطة بالحكم في الإسلام إلا أنّه رفض تطبيق نظام الحكم للقوانين الإلهيّة.

وصرّح ثالث قائلًا: «الحقيقة الرابعة هي أنّ القرآن الذي تحدّث مرارًا وبوضوح عن «الأمّة»، أمّة الإسلام والمسلمين {كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ}[3]، قد تجنّب الحديث عن النظام السياسيّ الاجتماعيّ الاقتصاديّ الذي بات يُجسّد تلك الأمّة في دولة. فعلًا، لقد قرّر القرآن تشريعًا وحدودًا، وحلّل وحرّم، وفرض فرائض؛ منها ما يقوم به المرء بنفسه، ومنها ما هو عمل جماعيّ، ومنها ما يحتاج في تنفيذه إلى من يتولّى الأمر فيه. وقد دعا القرآن بصريح العبارة المسلمين إلى إطاعة هؤلاء {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ}[4]. كما ندّد القرآن بالاستبداد، والاستكبار، وأثنى على الشورى، والإحسان، والعدل، ... إلخ. ولكنّه لم ينصّ لا على أنّ أمّة الإسلام يجب أن يتطابق معها «ملك» الإسلام، أو «دولة» الإسلام، ولا على من يخلف الرسول في تدبير شؤون هذه الأمّة، ولا حتّى على ضرورة أن يكون

---

(١) مهدي بازرجان، **آخرت و خدا ـ هدف بعثت انبيا**، الصفحة ٨٤.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٩٧.

(٣) سورة آل عمران، الآية ١١٠.

(٤) سورة النساء، الآية ٥٩.

هناك من يخلفه في ذلك، بل ترك المسألة للمسلمين، وكأنّها داخلة في قوله عليه السلام: «أنتم أدرى بشؤون دنياكم»»[1].

وما يسعى هؤلاء الكتّاب لاستفادته من آيات القرآن الكريم هو أنّ الدين يتكفّل بالأمور الأخرويّة والعباديّة للأفراد فقط. وأنّه فوّض إدارة ساحة السياسة والحكم للإنسان نفسه. ولهذا فإنّ النظام الدينيّ يُعطي مكانه في هذا الحوار للنظام العرفيّ الذي لا يلعب الدينُ دورًا في تنظيمه وتأطيره.

مناقشة الدليل: لا بدّ في الردّ على أمثال هؤلاء الكتّاب من الالتفات إلى أنّ الاستدلال بآيات القرآن الكريم في أيّ موضوع كان يجب فيه ملاحظة ثلاثة أمور. لكنّها لم تُلحظ في الاستدلالات السابقة:

١- شأن النزول والسياق: يُستفاد من صدور الآيات المستدلّ بها، وأذيالها، وشؤون نزولها أنّ الحصر الذي تدلّ عليه هو حصر إضافيّ لا حقيقيّ[2]؛ لأنّ أكثر الآيات التي تحدّد وظيفته صلى الله عليه وآله وسلم بمثل التبشير والإنذار هي في صدد رفع توهّم كون هداية الأفراد أيضًا هي بيّده صلى الله عليه وآله وسلم. فهي تؤكّد أنّ الهداية بيد الله تعالى فقط. وأنّ النبيّ

---

(١) محمّد عابد الجابريّ، **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، الصفحة ١٧.

(٢) الحصر الإضافيّ هو إثبات الحكم لموضوع ونفيه عن بعض غيره. أمّا الحصر الحقيقيّ فهو إثبات الحكم لموضوع ونفي الحكم عن غيره؛ فإذا قيل مثلًا: «جاء القوم جميعا إلا زيدًا» فالمقصود أنّ القوم جميعًا قد جاؤوا حقيقةً سوى زيد. وإذا كان المفروض أن يأتي اليوم زيد وعمرو، وقيل:«لم يأتِ إلا زيد» فلا يُقصد إثبات حكم المجيء لأفراد القوم جميعًا، بل بيان أنّ من جاء من بين الفردَين هو زيد دون عمرو.

الأكرمﷺ مكلّف فقط بالعمل برسالته، وتمهيد طريق الهداية للناس. لكن في النهاية، هل تؤثّر فيهم هذه الهداية أو لا؟ هذا ليس بيد النبيّﷺ[١].

هذا، وأكثر هذه الآيات مكيّة، وردت في مقام مواساتهﷺ؛ لئلا يتألّم أكثر من اللازم لرفض الكفّار دعوته؛ إذ كان هذا الأمر يضغط عليه أحيانًا حتّى يكاد يموت من الحزن[٢].

٢- انسجام التفسير مع الآيات: عرضت بعض آيات القرآن الكريم - مضافًا إلى الإبلاغ، والتبشير، والإنذار - شؤونًا مختلفة للنبيّﷺ؛ من قبيل: جهاد الكفّار والمنافقين، والقضاء، والسلطة، والولاية، والأمر. وقد خُوطب المسلمون بوجوب طاعتهﷺ فيها[٣].

٣- روح القرآن ومعانيه العامّة: اختصّ عدد معتدّ به من آيات القرآن الكريم بالأحكام السياسيّة - الاجتماعيّة. ولازم تطبيقها تشكيل الحكم. وإذا آمنّا أنّ النبيّ الأكرمﷺ لم يمنحه الله تعالى شأنًا سياسيًّا وولائيًّا، ألا يلزم منه وجود أحكام كثيرة في القرآن قد كُلّف الناس بتطبيقها بينما لم يكلّف النبيّ الأكرمﷺ والأئمّةعليهم السلام حيالها بشيء؟

---

(١) محمّد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، الجزء ٥، الصفحة ٩؛ الجزء ١٢، الصفحة ٢٤١.

(٢) سورة الشعراء، الآية ٣.

(٣) للمثال: سورة النساء، الآيتان ٥٩ و١٠٥؛ سورة المائدة، الآيتان ٤٧ و٥٥؛ سورة التوبة، الآية ٧٣؛ سورة الأحزاب، الآيتان ٦ و٣٦.

لا شكّ في أنّ الجواب سلبيّ. وكلّ من أدرك جيّدًا الحكمة من أحكام القرآن الكريم يُدرك أنّ تطبيق هذه الأحكام بنجاح إنّما يمكن في ظلّ قيادة الصالحين وعلماء الدين.

ب) توقيت قوانين الإسلام الواردة في مجال الحكم

تقريب الاستدلال: في المصادر الإسلاميّة المعتبرة أحكام في السياسة والحكم. وقد كانت رسالة الدين تقضي بمعالجة هذه المسائل. لكنّ ما ورد القرآن الكريم والروايات حول المسائل المرتبطة بإدارة المجتمع إنّما ترتبط بصدر الإسلام، ولا تفيد الناس اليوم. فقد تدخّل الإسلام في ذلك الزمان بمسائل الحكم ووضع لها قوانين لأنّ الناس آنذاك لم يكونوا يتمتّعون بالقدرة والعلم الكافيَين لوضع القوانين التي يحتاجون إليها. أمّا اليوم فيتمتّع البشر بهذه القدرة. وبالتالي لم تعد قوانين الإسلام في الحكم مجدية اليوم، ويجب أن تُترك جانبًا[1].

مناقشة الدليل: تمكن الإجابة على هذا الاستدلال بذكر عدّة مقدّمات:

١- الإسلام دين خاتم. وبالتالي فإنّ أحكامه خالدة[2].

---

(١) راجع: محمّد مجتهد شبستري، **نقدى بر قرائت رسمى از دين**، الصفحات ١٣؛ ١٧ - ١٩؛ ٢٤٣؛ ٢٦٧ و٢٦٨.

(٢) دلّت بعض الروايات على هذا الأمر مضافًا إلى حكم العقل؛ منها ما رواه زرارة قال: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الحلال والحرام، فقال: حلال محمد حلال أبدًا إلى يوم القيامة، وحرامه حرام أبدًا إلى يوم القيامة». محمّد بن يعقوب الكلينيّ، **الكافي**، الجزء ١، باب البدع والرأي والمقاييس، الصفحة ٥٨، الحديث ١٩.

٢- الإسلام دين جامع، يشتمل مضافًا إلى الأحكام الفرديّة على أحكام سياسيّة ولائيّة.

٣- مقتضى خاتميّة الإسلام وخلود أحكامه عدم انحصارها كلّها أو بعضها بزمان خاصّ.

بناءً على هذا، أحكام الإسلام المرتبطة بالحكم دائميّة أيضًا، ولم توضع لمدّة محدّدة من الزمان.

ومن الجدير ذكره أنّ مرور الزمان لا يُفقد أحكام الإسلام الراقية فائدتها، سواء في ذلك الأحكام الثابتة والمتغيّرة؛ لأنّ لواضع هذه الشريعة إشراف على مصالح عباده في كلّ عصر ومكان، ومفاسدهم كذلك. وهو يلاحظ الشروط والجوانب كلّها في كلّ حكم يُصدره. ولهذا لا يختصّ حكمه بصدر الإسلام، بل تجري أحكامه في كلّ زمان تتحقّق فيه موضوعاتها. ولجعل الإسلام أحكامه مجديةً في كلّ زمان ومكان فقد حدّد مجموعةً من الضوابط الكليّة التي يمكن تطبيقها على مصاديقها المختلفة في كلّ زمان ومكان، وحلّ المسألة مهما كانت.

بناءً على هذا، مهما تعرّضت مسائل السياسة والحكم للتغيّر الجدّي، فإنّ بالإمكان حلّها في كلّ زمان ومكان استنادًا إلى الفقه المعاصر، والاستفادة من قابليّات الاجتهاد، والضوابط والمِلاكات الكليّة. وعليه لن تبقى مسائل الضرائب، والبناء، والسير، وغيرها من الأمور المرتبطة بالحكم من دون ضوابط وقوانين يُحرز بها عدم مخالفتها لأحكام الإسلام الثابتة. أمّا الأحكام المتغيّرة فللفقيه أن يوقف العمل بواحد منها مراعاةً للمصلحة الأرفع بتتبع ظروف الزمان والمكان.

والدين نفسه هو الذي يحدّد إطار ذلك أيضًا، وذلك من قبيل إيقاف العمل بالرجم عند تزاحم العمل به مع حكم أهمّ. لكنّ هذا لا يعني توقيت الأحكام الإلهيّة، وعدم حاجة الناس إليها في العصر الحاضر.

والمسألة الأخرى هي أنّ عقل الإنسان مهما تطوّر وتكامل فلا يمكنه من دون هداية الوحي له وإرشادِه أن يدرك مصالح الإنسان ومفاسده في الجوانب كافّة، وهي غير محدودة بالدنيا. وهذا هو السبب في الحاجة إلى الدين النبوّة.

ج) عدم كفاءة الفقه الإسلاميّ في معالجة شؤون الحكم

تقريب الاستدلال: المسائل والمشاكل التي يواجهها الحكم هي من قبيل المسائل العلميّة غالبًا، لا الفقهيّة. ولهذا لا يمكن للفقه الإسلاميّ تقديم برنامج لحلّ مسائل العالَم؛ لأنّ التخطيط من شؤون العلم لا الفقه، وهو يحتاج إلى منهج علميّ[1]. وتعتقد هذه الجماعة أنّ للفقه حلّ المسائل الحقوقيّة كحدّ أكثر. عِلْمًا أنّ هذا الأمر هو محلّ نقاش أيضًا من حيث مدى نجاح الفقه والاجتهاد الحاليّ في حلّ المسائل الحقوقيّة الموجودة في العالَم[2]؛ ولهذا يقولون: «يجب أن تكون توقّعاتنا الدينيّة والدنيويّة من الحكم الدينيّ والفقهيّ - من حيث إنّه دينيّ وفقهيّ - في الحدّ الأدنـى. وعلينا أن نسعى عن طريق آخر

(١) عبد الكريم سروش، **مدارا و مديريت**، الصفحة ٢٥٥.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢٦٠.

لتطوير دنيانا وديننا»[1]. وبالتالي يعتقد هؤلاء أنّ الدين هو فنّ بيان الأحكام، لا التخطيط. وأنّه يصلح لحلّ بعض المشاكل الحقوقيّة في إطار محدود أيضًا. ولا قدرة لديه على التخطيط، وحلّ المسائل؛ لإدارة المجتمعات الحديثة[2].

مناقشة الدليل: تنشأ معارضة هؤلاء الأفراد للحكم الإسلاميّ من أنّهم يفكّكون خطأً بين الإدارة الفقهيّة وبين الإدارة العلميّة؛ لأنّهم يعتقدون أنّ المجتمع يجب أن يدار إمّا على أساس الإدارة العلميّة والمبرّرات العقليّة، وإمّا على أساس الأحكام والضوابط الفقهيّة. والحال أنّ الإدارة الفقهيّة تتمتّع بالمبرّرات العقليّة، والتخطيط؛ لاعتمادها المنهج الاجتهاديّ. غاية الأمر أنّ التخطيط، والمبرّرات العقليّة فيها ليست خاوية من البُعد المعنويّ، بل تتناسب مع التعاليم الدينيّة. ولهذا لا ينبغي التخلّي عن المبرّرات العقليّة والتخطيط في الحكم الدينيّ القائم على الفقه، وبالتالي إدارة الأمور كلّها على أساس الأحكام الفقهيّة الصِرفة وحسبُ، بل هناك الكثير من المسائل الجزئيّة والخطط الفنيّة التي تُنجز على أساس الحلول العقليّة والمكتشفات العلميّة الحديثة، مع مراعاة التعاليم الدينيّة في الوقت نفسه؛ فبالإمكان تصميم نظام اقتصاديّ مثلًا مع ملاحظة حلّيّة البيع وحرمة الربا. ولهذا حتّى لو سلّمنا بأنّ للفقه شأنًا حقوقيًّا فقط، لكنّ هذا لا يؤدّي إلى إدارة مسائل المجتمع غير الحقوقيّة دون مراعاة الفقه، بل يحدّد

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٣٦٦.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢٥٣.

الفقه إطارًا عامًّا للحلول الاقتصاديّة من خلال تحديده للحقوق والقيم الإسلاميّة، لتُحلّ على أساسه - الإطار العامّ - المسائل كلّها، حتّى لو كانت غير حقوقيّة؛ مثل التورم الاقتصاديّ.

إذن، دعوى التناقض بين الفقه وبين التخطيط مردودة؛ إذ الإدارة الفقهيّة تشتمل على المبرّرات العقليّة والتخطيط أيضًا. والفقه إنّما يحدّد الأطر التي يحصل فيها التخطيط.

د) التجربة التاريخيّة الفاشلة لتدخّل الدين في السياسة

تقريب الاستدلال: استشهد بعض المدافعين عن نظريّة فصل الدين عن السياسة والحكم على مدّعاهم ببعض التجارب غير الناجحة لتدخّل الدين في السياسة؛ من قبيل أنّ حكم البابوات والكنيسة لمدّة ألف سنة لم يجرّ سوى الجهل، والركود، والقمع[١]. ويذكر هؤلاء أيضًا العهود الأمويّة، والعباسيّة، والعثمانيّة حيث كان الدين تحت سلطة الحكم، ولم يكن قد بقي من الإسلام سوى اسمه، حيث كانوا يتذرّعون به لتبرير أفعالهم المنحرفة. ويذكرون أيضًا السلاطين الصفويّين والقاجاريّين الذي كانوا متحلّين بالدين ظاهرًا، لكنّ بعضهم كان من أرباب سفك الدماء والعربدة، وقد سدّدوا ضربات للمجتمع باسم الدين[٢].

---

(١) مهدي بازرجان، **آخرت و خدا ـ هدف بعثت انبيا**، الصفحة ٩٤.

(٢) المصدر نفسه، الصفحتان ٩٥ و٩٦.

مناقشة الدليل

١- لا يدلّ سوء استفادة بعض الأفراد والجماعات من عنوان الدين على نقص الدين، وضعفه، فضلًا عن أن يبرّر ضرورة الفصل بينه وبين السياسة والحكم. وإنّما يجب المنع من إساءة الاستفادة من الدين؛ لأنّ من يسعى وراء السلطة سوف يسعى لتأمين أهدافه في إطار غير دينيّ أيضًا؛ وقد شهد التاريخ جرائم كبيرة جدًّا لم تُرتكب بذريعة الدين، بل لم تكن لها علاقة بالمتديّنين أصلًا؛ إذ قد استُغلت الأمور القيّمة مرارًا عبر التاريخ للوصول إلى مآرب مشؤومة. ومن البديهيّ أنّه إذا قُرّر التخلّي عن القيم مع كلّ مرّة تساء الاستفادة منها سوف تُنسخ القيم كلّها شيئًا فشيئًا؛ فقد حاول بعضهم عبر التاريخ الاستفادة من قداسة بعض المفاهيم لتأمين مصالحهم؛ فعدّوا أنفسهم الله - والعياذ بالله -، أو ظلّه على الأرض؛ لينالوا مكانةً في المجتمع. كما سعى بعضهم لإساءة الاستفادة من النبوّة، فادّعَوها. وخدع بعضهم الناس بادعائه المهدويّة، أو الارتباط بإمام الزمان عجل الله فرجه.

هذا، ويتحدّث كثير من الناس اليوم عن الديمقراطيّة، إلا أنّهم يرتكبون عمليًّا أفظع الجرائم الإنسانيّة. لكن، هل إساءة الاستفادة من الديمقراطيّة يدفع أنصارها للتخلّي عنها؟

الجواب سلبيّ قطعًا. ولا يمكن التخلّي عن هذه المفاهيم لمجرد إساءة بعضهم الاستفادة منها. وإنّما يحكم العقل بالتعرّف على الموارد المنحرفة من الأصيلة، والمنع من إساءة الاستفادة أكثر من هذه المفاهيم. وهكذا هو الأمر في العلاقة بين الدين وبين السياسة

والحكم. وبالتالي فلا يسوّغ سوء الاستفادة منه ردّه والتخلّي عنه. فمن خلال التعرّف على أنظمة الحكم الشرعيّة ودعمها، يجب المنع من قيام أنظمة حكم غير شرعيّة، وتقلّد الحكم من قبل حكّام يجعلون من الدين أداةً لنيل السلطة.

٢- أنظمة الحكم الاستغلاليّة والسلطويّة التي تأخذ الدين ذريعةً لتحقيق رغباتها غير الشرعيّة هي ليست أنظمةً دينيّةً في الأصل؛ إذ تقدّم في تعريف الحكم الدينيّ أنّ له ضوابط، وحدودًا، وشروطًا خاصّةً به. وسوء الاستفادة من المقدّسات الدينيّة طلبًا للسلطة خارج عن هذا التعريف.

٣- يقتصر المستدلّون على ضرورة فصل الدين عن السياسة والحكم على ذكر أنظمة استعملت المقدّسات الدينيّة لإشباع طلبها للسلطة. لكنّهم لا يذكرون حكم الأنبياء الإلهيّين عليهم السلام، لا سيّما النبيّ الأعظم صلى الله عليه وآله، وبعض الأئمّة المعصومين عليهم السلام، الذين كانوا يعملون بالأحكام الإلهيّة لينال البشر سعاتهم الحقيقيّة، ويسعَون من خلال الحكم الدينيّ لتأمين المصالح الواقعيّة للناس. وقد حقّقوا نتائج عظيمة في هذا المجال. وبالإمكان الإشارة في هذا الإطار إلى عهد حكم آل بويه الشيعيّ الذي تطوّر فيه المجتمع الإسلاميّ بشكل كبير في الأبعاد المختلفة العلميّة، والاقتصاديّة، والسياسيّة، و... كما شهدنا أيضًا في العهد الصفويّ تشكّل حكم ومجتمع إسلاميّين وذلك بالاستفادة من قابليّات الإسلام في الميادين المختلفة الاجتماعيّة

والمرتبطة بالحكم. ووجود هذه النماذج يُبطل بشكل كامل دعوى المخالفين للحكم الإسلاميّ.

٤- الإسلام دين جامع، يشتمل على الأحكام الفرديّة والاجتماعيّة كلّها التي يحتاج الإنسان إليها في مسير هدايته. وهو يختلف من هذه الجهة مع مسيحيّة اليوم المحرّفة والفاقدة للكثير من الأبعاد السياسيّة والمرتبطة بالحكم؛ ففي القرون الوسطى كانت الكنيسة تتمتّع من جهة بسلطة سياسيّة - اجتماعيّة رفيعة. ومن جهة أخرى لم يكن في الإنجيل المحرّف من التعاليم السياسيّة - الاجتماعيّة ما يُمكّن من تنظيم حكم في إطارها. وقد فتح هذا الأمر الباب أمام زعماء الكنيسة لطرح آرائهم الشخصيّة والإداريّـة على المجتمع باسم الدين. ولهذا حُسبت أخطاؤهم الإداريّة على الدين. وقد كان هذا كافيًا للتشكيك في الدين من أساسه، وتدخّله في الحكم. لكن، يجب الالتفات إلى أنّ تدخّل الدين في الحكم لا يعني رفض الاستفادة من العقل والعلم في التخطيط وإدراة المجتمع. وهي ساحة يمكن أن تقع فيها الأخطاء طبعًا. لكنّ الخطأ في الآراء الإداريّة وأخطاء التنفيذيّين لا تُشكّل تحدّيًا أمام الدين وتدخّله في شؤون الحكم.

هـ) المسّ بقداسة الدين في صورة التلوّث بالسياسة والحكم

تقريب الاستدلال: الدين أمر مقدّس، وله مكانة رفيعة. أمّا السياسة فأمر دنيويّ، وبشريّ، مقرون بالخداع والمكر. والخلط بين الدين وبين السياسة والحكم يؤدّي إلى إسقاط حرمة الدين لصالح السياسة؛ لأنّ

الساعين وراء السلطة سيأخذون من الدين ذريعةً لألاعيبهم السياسيّة، ويرفعون القداسة عنه بسوء استفادتهم من المفاهيم والتعاليم الدينيّة[1].

مناقشة الدليل

١- السياسة أنواع[2]:

ألف) السياسة الشيطانيّة: يُسمح فيها بالخداع، والمكر، والكذب، واستعمال أيّة وسيلة ممكنة لتحقيق الهدف؛ وقد كان الفيلسوف الإيطاليّ مكيافيليّ (المتوفّى ١٥٢٧ م) يعتقد بوجوب استخدام الدين لمصلحة السلطة؛ من أجل تثبت أركان الحكم، وضمان وفاء المواطنين للحاكم. وهو يصرّح أيضًا بأنّ استخدام الدين والمعتقدات الدينيّة هو أفضل طريقة لخداع الناس. ويوصي الحكّام بالقيام بهذا[3].

ب) السياسة الحيوانيّة: يُسعى فيها من قِبَل الحاكم لتأمين الحاجات الماديّة للمجتمع بعيدًا عن الوسائل الشيطانيّة.

---

(١) للمطالعة حول استدلال هؤلاء الأفراد راجع: محمّد سعيد العشماويّ، **الإسلام السياسيّ**؛ إذ سعى فيه للإيحاء بأنّ الحفاظ على الدين والمقدّسات الدينيّة ذات الطابع الأخرويّ يستوجب فصلها عن السياسة والحكم ذات الطابع الدنيويّ والشيطانيّ.

(٢) روح الله الموسويّ الخمينيّ، **صحيفه امام**، الجزء ١٣، الصفحتان ٤٣١ و٤٣٢، كلمة بحضور أئمّة الجمعة في أنحاء البلاد كافّة، ألقيت في ٣/ ١٠ / ١٣٥٩ هـ ش الموافق لـ ٢٤/ ١٢/ ١٩٨٠ م.

(٣) نيكولو دي مكيافيلي، Il Principe، الصفحات ١١٦ - ١٢١؛ ويليام توماس جونز، **خداوندان انديشه سياسى**، الجزء ٢، القسم الأوّل، الصفحة ٥٠.

ج) السياسة الإلهيّة: يُلحظ فيها البُعدان الماديّ والمعنويّ للإنسان، ويُسعى لكي يُزهِرا.

ومن البديهيّ أنّ العمل بالسياسة الشيطانيّة أو الحيوانيّة يستلزم رفع القداسة عن الدين. لكنّ القائلين بالحكم الإسلاميّ يرفضون بشدّة هذَين النوعَين من السياسة، ويؤمنون في المقابل بسياسة من الضروريّ وجودها لتتحقّق الأحكام الإلهيّة في المجتمعات البشريّة. وما لم توجد فلن تُطبّق الأحكام الإلهيّة في المجتمع. وهذا النوع من السياسة ليس أنّه لا يتنافى مع قداسة الدين وحسبُ، بل لازم حفظ قداسته تطبيق أحكامه بنحو شامل، وتشكيل الحكم، والدخول إلى عالم السياسة يوفّر الأرضيّة لتطبيقها بشكل أفضل.

٢- إذا كان تدخّل الدين في السياسة يؤدّي للحطّ من قداسته لماذا كان بعض الأنبياء الإلهيّين والأئمّة المعصومين عليهم السلام يتعاطَون في الأمور السياسيّة، بل قد شكّلوا حكمًا؟

و) مسّ قداسة علماء الدين في صورة تدخّلهم في السياسة

تقريب الاستدلال: تدخّل رجال الدين في مسائل السياسة والحكم يحطّ من قداستهم. وبالتالي لن يتّبعهم الناس كما يجب. وهو ما يمنع من تطبيق بعض الأحكام الإلهيّة. ولهذا من الأفضل ألا يتدخّلوا في شؤون السياسة والحكم؛ لئلا تطالهم المعارضة، والفساد، والعجز الذي يحصل في عالم السياسة والحكم. وبهذا يحفظون محوريّتهم الدينيّة.

مناقشة الدليل

١- ما يُنفِّر الناس من السياسيّين هو اتجاههم نحو السياسات الشيطانيّة، وإساءة استفاداتهم من الإسلام للوصول إلى السلطة. أمّا إذا كان دخول علماء الدين إلى ساحة السياسة والحكم بدافع تأمين المصالح الماديّة والمعنويّة للناس، وتطبيق الأحكام الإلهيّة على المستويَين الفرديّ والاجتماعيّ، فإنّ المسلمين ينجذبون إلى مثل هؤلاء العلماء؛ والإمام الخمينيّ قدّس سرّه (المتوفّى ١٤٠٩ هـ ق) من أبرز نماذج هؤلاء العلماء؛ إذ لأنّه عمل بإخلاص في جميع مراحل الثورة وقيادته لخدمة عيال الله تعالى فقد استقبله الناس بحماس في الثاني عشر من شهر بهمن من العام ١٧٥٧ هـ ش الموافق للأوّل من شهر شباط من العام ١٩٧٩ م. كما خلقوا ملحمةً في مراسم تشييعه ﷺ، بعد أن كانوا يطيعون أوامره من أعماق قلوبهم.

٢- من الممكن أن تتأثّر قداسة رجال الدين سلبًا في بعض الموارد لتدخّلهم في السياسة. لكن، تجب دراسة سبب ذلك التأثّر، والمنع من تكراره باتخاذ التدابير اللازمة. إذ من الممكن أحيانًا أن تؤثّر الدعاية الإعلاميّة للمستعمرين الأجانب والمتنوّرين في الداخل من جهة، والأعمال الخاطئة لبعض رجال الدين من جهة أخرى. فيجب التفكير في حلّ لهاتَين الآفتَين. وتتمّ معالجة الدعاية الباطلة بتوعية الناس. بينما تعالج الأعمال الخاطئة لبعض رجال الدين بتشديد الرقابة عليهم، ومعاقبتهم في حال ارتكابهم جرمًا. وبالتالي إذا كان التدخّل في شؤون السياسة والحكم من مهامّ علماء الدين فلا يمكن رفض هذا الأمر من

أساسه؛ لأنّ بعضهم لا يقوم بمهمّته بشكل صحيح، ويشوّه صورة رجال الدين؛ إذ هذا من قبيل منع الأطباء من ممارسة مهنتهم حفاظًا على سمعتهم، لأنّ بعضهم يخطؤون في أعمالهم، أو يتساهلون، بل قد يتسبّبون بموت مريض بدل علاجه. وهو ما يشوّه سمعة الأطباء.

٣- تتمتّع مكانة رجال الدين بالقداسة عندما يقومون بوظائفهم. لكن، إذا تخلّفوا عن القيام بإحدى أهمّ وظائفهم - تطبيق أحكام الإسلام الاجتماعيّة والسياسيّة المرتبطة بالحكم - بذريعة عدم فقدان مكانتهم للقداسة هل ستبقى لتلك المكانة قداسة؟

لنفكّر: يرى بعضهم أنّ تشكيل الحكم في عصر حضور المعصومين عليهم السلام مبرَّر، بل ضروريّ. أمّا في عصر الغيبة - حيث لا يمكن لعامّة الشيعة الوصول إلى المعصوم عليه السلام - فلا يجوز القيام بأيّ خطوة لتشكيل الحكم الإسلاميّ. قارن بين طريقة استدلال هذه الجماعة من المخالفين للحكم الإسلاميّ والردود التي تمكن الإجابة بها على استدلالاتهم وبين ما مرّ في هذا المجال في هذا الدرس[1].

---

(١) استدلّ القائلون بعدم جواز تشكيل الحكم الإسلاميّ في عصر الغيبة ببعض الروايات. وقد سلكوا في استدلالهم على ذلك منهجًا أخباريًّا؛ إذ في استنباط الأحكام الإلهيّة منهجان. والمسلك الأخباريّ لم يرتضِ - على خلاف المسلك الأصوليّ - عمليًّا طريقة العرف والعقلاء في فهم التعاليم الدينيّة، والتي تتمتّع بمحدِّدين هما:
١- الدراسة الجامعة للموضوع.

٢- دراسة أصل صدور الرواية، وظروفه.
وبملاحظة هذه المقدّمة العامّة يمكن القول في مناقشة الاستدلال ببعض الروايات على الادعاء المذكور: لم يُراعَ كلا الأمرين في بيان الروايات المستدلّ بها؛ وبيان ذلك:
ألف) تقتضي الدراسة الجامعة للموضوع (تشكيل الحكم الإسلاميّ في عصر الغيبة) ملاحظة الآيات والروايات كلّها التي ترتبط بالموضوع محلّ البحث ومناقشتها. والسبر الإجماليّ للفقه الإسلاميّ في هذا المجال يدلّ على:
أوّلًا: وجود أحكام اجتماعيّة وسياسيّة كثيرة في الإسلام.
ثانيًا: عدم إمكان تطبيق الكثير من الأحكام من دون حكم.
ثالثًا: لا بديّة توفّر ثلاثة شروط في الحاكم - استنادا إلى الأدلّة العقليّة والروائيّة الكثيرة - هي: العلم، والعدالة، والإدارة. ومع فقدان أحدها لا تُطبّق الأحكام. وتجب تنحية الحاكم الفاقد لها. وتقليد الحكم للحاكم الصالح.
بناءً على هذا، لو فرضنا أنّ الروايات المستدلّ بها صحيحة سندًا ودلالةً، فلا بدّ من طرحها لتعارضها مع محكمات الإسلام ومسلّماته.
ب) لم تلحظ في الاستدلال أسانيد الروايات وظروف صدورها؛ لأنّ بعضها ضعيف السند. ولا يمكن الاستدلال ببعض آخر منها بعد ملاحظة الظروف والأجواء التي صدرت فيها؛ إذ بعضها ناظر إلى مدّعي المهدويّة كذبًا. وبالتالي فإنّ الأئمّة عليهم السلام كانوا في صدد القول: لا تتبعوا من ادعاها قبل تحقّق العلامات الخمس القطعيّة. وبعضها ناظر إلى النهي عن اتباع اللاهثين وراء السلطة والتيارات الانتهازيّة مثل: العباسيّين وأنصارهم. بينما ينهى بعضها عن العجلة في القيام قبل إعداد المقدّمات؛ من قبيل النهي عن قيام زيد وولده يحيى. وبعضها في صدد بيان أنّ الحكم الإسلاميّ الكامل إنّما يكون في زمان ظهور إمام العصر عجل الله فرجه. وليس في هذه الطائفة من الروايات نهي عن إقامة الحكم الإسلاميّ بمراتبه الدنيا.
وللاطلاع أكثر على مناقشات لهذه الرؤية راجع: روح الله الموسويّ الخمينيّ، **صحيفه امام**، الجزء ٢١، الصفحات ١٣ - ١٧؛ حسين علي منتظريّ، **دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلاميّة**، الجزء ١، الصفحات ٢٠٥ – ٢٥٦، ٥٩٢ - ٦٢٠؛ محمّد مؤمن القميّ، **الولاية الإلهيّة أو الحكومة الإسلاميّة**، الجزء ٣، الصفحات ٦ - ١١٦؛ محمّد علي قاسميّ، مجلّه **انتظار**، شماره ٧، بهار ١٣٨٢، الصفحة ٣٧٧، «نقد و بررسى روايات ناف حكومت و قيام در عصر غيبت و انتظار».

الخلاصة

ـ ضرورة الحكم الإسلاميّ من أولى المسائل وأهمّها التي يجب أن تُبحث قبل بيان النظام السياسيّ في الإسلام.

ـ الحياة الاجتماعيّة ضروريّة للناس. ومن الممكن أن يكون منشؤها حاجاتهم الطبيعيّة، واضطرارهم لبعضهم، واختياراتهم العقليّة. وهي حياة تستلزم وضع قوانين لرفع النزاعات التي تقع في المجتمع أوّلًا، وضرورة وجود تشكيلات تابعة للحكم مهمّتها تطبيق القوانين ثانيًا.

ـ يعتبر تشكيل الحكم ضروريًّا لأسباب عديدة من قبيل: ضرورة تحقّق أهداف المجتمع الإنسانيّ، وإدارة ما لا يوجد متصدٍّ محدّد له، ورفع النزاعات الناشئة من تشكّل الحياة الاجتماعية.

ـ ضرورة تحقّق أهداف الإسلام الرفيعة، وتوفير الأرضيّة لتطبيق الأحكام والموازين الإلهيّة في المجتمعات البشريّة، تبيّن بوضوح ضرورة تشكيل الحكم الإسلاميّ.

ـ لوحظت مسائل الحكم في صلب الدين. ولهذا ولج الأنبياء الإلهيّون والأئمّة المعصومون عليهم السلام هذا الميدان بجدّ. ولحكمهم منشأ إلهيّ. كما كانت دائرة التقنين فيه والتنفيذ أيضًا متطابقتان مع القوانين الإلهيّة.

ـ أحكام الإسلام الثابتة - الفرديّة والاجتماعيّة - هي أحكام دائميّة؛ لمكان خاتميّة دين الإسلام، وعالميّته، وجامعيّته. ولهذا لا ينبغي حصر ضوابطه للحكم وموازينه بصدر الإسلام فقط.

ـ للفقه الإسلاميّ القدرة على تقديم حلول في كلّ زمان ومكان لمعالجة المسائل المرتبطة بالسياسة والحكم؛ لما يتمتّع به من

قابليّات مثل: وجود الأحكام الثابتة والمتغيّرة، وانفتاح باب الاجتهاد، ووجود قواعد وأصول عامّة.

- لا تشكّل التجربة الفاشلة لتدخّل بعض رجال الدين في السياسة في بعض فترات التاريخ دليلًا مقنعًا على فصل الدين عن السياسة والحكم؛ لأنّ:

أوّلًا: من الممكن إساءة الاستفادة من أيّ مفهوم قيميّ. وصِرْف وجود هذا الإمكان لا يسوّغ رفض القيم.

ثانيًا: إساءة استفادة بعضهم من المقدّسات الدينيّة لإشباع رغبته في طلب السلطة لا يجعل من أنظمة حكمهم أنظمةً دينيّة. وإنّما يجعلها كذلك الالتزام بالدين.

ثالثًا: بالإمكان ذكر أنظمة حكم دينيّة لا حصر لها استتبعت تطويرًا ملحوظًا للمجتمعات الإسلاميّة بسبب عدم إساءة الساعين وراء السلطة الاستفادة منها.

رابعًا: لدين الإسلام ماهيّة مختلفة تمامًا عن المسيحيّة المحرّفة؛ لأنّه دين شامل للتعاليم المرتبطة بالسياسة والحكم بنحو جامع.

- لا تُمسّ قداسة الدين بالدخول إلى ساحة الشؤون السياسة والحكم شرط أن يعمل المسؤولون لتحقيق الأهداف الماديّة والمعنويّة للناس، لا السعي وراء السياسة الشيطانيّة أو الحيوانيّة.

- لا تتلوّث قداسة رجال الدين بسبب دخولهم إلى ساحة الحكم والسياسة، بل إذا التزموا في هذا المجال بأحكام الإسلام وموازينه وطبّقوها فلن تُمسّ قداستهم مطلقًا.

أسئلة حول الدرس

١- كيف تثبت ضرورة الحكم؟

٢- كيف تثبت ضرورة الحكم الإسلاميّ؟ (اذكر ثلاثة أدلّة)

٣- كيف تعالج شبهة عدم لحاظ الإسلام لأمور الحكم في رسالته؟ (أجب استنادًا إلى سيرة الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم)

٤- هل تختصّ أحكام الإسلام المرتبطة بالسياسة والحكم بصدر الإسلام فقط؟ (اشرح ذلك)

٥- ما الدليل على كفاءة الفقه الإسلاميّ في حلّ مسائل الحكم؟

٦- هل تُمسّ قداسة علماء الدين بسبب مشاركتهم في أمور السياسة والحكم؟ (اشرح ذلك)

مصادر لمزيد من المطالعة

١- جمعی از نویسندگان، **بررسی و نقد مبانی سکولاریسم**، به اهتمام علی اکبر کمالی اردکانی، چ ١، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی - انتشارات دانشگاه امام صادقعليه السلام، تهران، تابستان ١٣٨٦ هـ ش.

٢- عبد الله جوادی آملی، **نسبت دین و دنیا**، تحقیق و تنظیم علیرضا روغنی موفّق، چ ١، اسراء، قم، مهر ١٣٨١ هـ ش.

٣- علی ربانی گلپایگانی، **نقد مبانی سکولاریسم**، چ ١، انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، قم، بهار ١٣٨٢ هـ ش.

٤- جعفر سبحانی، **عرفی شدن دین**، چ ١، مؤسسه امام صادقعليه السلام، قم، ١٣٨٤ هـ ش.

٥- حمید رضا شاکرین، **سکولاریسم**، چ ٤، انتشارات کانون اندیشه جوان، تهران، ١٣٨٤ هـ ش.

٦- محمّد تقی مصباح یزدی، **حقوق و سیاست در قرآن**، نگارش محمّد شهرابی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدّس سرّه، قم، پاییز ١٣٨٣ هـ ش.

٧- محمّد جواد نوروزی، **نقد و ارزیابی عرفی گرایی در جمهوری اسلامی ایران**، چ ١، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، پاییز ١٣٩٣ هـ ش.



الدرس الثالث:

شرعيّة الحكم

يتوقّع من الطالب بعد تعلّم هذا الدرس:

١- القدرة على التفريق بين معنى «الشرعيّة» في علم الاجتماع وبين معناها في فلسفة السياسة.

٢- التعرّف على تحليل ماكس فيبر لشرعيّة الحكم في علم الاجتماع.

٣- تحليل نظريّة إرادة الأكثريّة، والتمكّن من مناقشتها، وتقييمها برهانيًّا.

٤- الاعتقاد بإلهيّة منشأ شرعيّة الحكم الإسلاميّ استنادًا إلى البراهين.



«لم يتّفق على مدى التاريخ، في أيّ مجتمع من المجتمعات، أن شارك أفراد المجتمع وجماعاته في اجتماع عامّ يضمّ الجاهلين والعلماء، والحمقى والعقلاء، والصغار والكبار، والمرموقين وغير المرموقين، ووضعوا قوانين استنادًا إلى الأدلّة والبراهين المحكمة، دون التأثّر بالبيئة والمجتمع، وهيمنة السلائق والأقوياء. ثمّ انتخبوا أفرادًا استنادًا إلى الأدلّة والبراهين المحكمة أيضًا؛ لتطبيق تلك القوانين، والبتّ في المبهمات والمسائل التي ترتبط بتلك القوانين، والحاكم، والوصول إلى الحياة المعقولة، أو ما يسمّى بالديمقراطيّة (حكم الشعب لنفسه) في المصطلح الغربيّ الصاخب»[1].

(١) محمّد تقي جعفري، **حكمت اصول سياسى اسلام**، الصفحة ٢٨٩.



المقدّمة

بعد أن بحثنا في الدرس الأوّل الكلمات المفتاحيّة في فلسفة السياسة مفهوميًّا، وتعرّضنا في الدرس الثاني لإثبات ضـرورة تشكيل المجتمع الإنسانيّ، والحكم، والحكم الإسلاميّ، يُطرح الآن السؤال التالي: ما منشأ إلزام الآخرين باتباع أنظمة الحكم، ومن أين ينشأ حقّ الأنظمة في الأمر والنهي؟ وهنا تُطرح مفردة الشرعيّة. ولكي تتّضح هذه المفردة، بيّنّا معناها اللغويّ. ثمّ بحثناها من وجهتَي نظر علم الاجتماع، وفلسفة السياسة. ولبيان الفرق بين هاتَين النظرتَين ناقشنا نظريّة ماكس فيبر (المتوفّى ١٩٢٠ م) بوصفها مصداقًا للنظرة الأولى [علم الاجتماع]، ونظريّة إرادة الأكثريّة بوصفها مصداقًا للنظرة الثانية [فلسفة السياسة]. وحيث إنّ النظريّة الأخيرة تُعدّ من النظريّات المهمّة المطروحة في فلسفة السياسة، فقد توسّعنا فيها أكثر، وقمنا بمناقشتها، وتقييمها. ثمّ بيّنّا رؤية الإسلام في هذا المجال. وقمنا بإثبات الشرعيّة الإلهيّة للحكم في الإسلام من زاوية الفلسفة السياسيّة.

ولهذا، بعد البيان العقليّ لإلهيّة شرعيّة الحكم، ناقشنا شرعيّة حكم المعصومين عليهم السلام من الأنبياء الإلهيّين والأئمّة المعصومين.

١- معنى الشرعيّة لغةً

لفظ «الشرعيّة»[1] مشتقّ من «الشرع» بمعنى القانون[2]. وهذا ينفي اختصاص هذه المفردة بالدين، والشريعة السماويّة؛ إذ معناها كون الشيء قانونيًّا ومطابقًا للقانون. ويستعمل لفظ «الشرعيّة» في مختلف العلوم الإنسانيّة بمعاني تقرب من معناها اللغويّ. وسوف نشير إلى معنى الشرعيّة الاصطلاحيّ الذي تستعمل فيه في مجالَي علم الاجتماع وفلسفة السياسة لكي لا يحصل خلط بينهما؛ إذ التحليل الصحيح للشرعيّة، وفهم الأقوال الواردة في ذلك يتطلّب التفريقَ بين هذَين المعنيَين[3]. وسنبحث معنى الشرعيّة في علم الاجتماع أوّلًا، ثمّ نبحث معناها في فلسفة السياسة.

---

(1) Legitimacy.

(٢) فؤاد أفرام البستاني، **المنجد الأبجديّ**، الصفحة ٥٩٢.
هكذا وردت العبارة في الأصل الفارسيّ. وهي مطابقة لما ورد في الترجمة الفارسيّة لكتاب **المنجد** إذ قال في الصفحة ٥٢٣: «شرع شرعًا للقوم: براى آن قوم قانون وضع كرد». إلا أنّها مغايرة قليلًا لما ورد في النسخة العربيّة **للمنجد** حيث قال: «شرع شرعًا للقوم: سنّ شريعة». [المترجِم]

(٣) راجع: مايكل راش، **جامعه و سياست**، الصفحة ٥٦.

٢- الشرعيّة في علم الاجتماع

الشرعيّة في دراسات علم الاجتماع - وهو علم توصيفيّ لا يبحث عن أحقيّة الشيء وعدمها - ناظرة إلى كيفيّة إقناع الناس بالمجتمع وإرشادهم للانقياد للحكم واتّباعه. ولهذا يسعَون في هذا المجال للإجابة عن أسئلة من قبيل: كيف يُجعل الناس تابعين للحكم؟ ولماذا لا ينبغي للناس تجاوز الحكم؟ وما الوسائل التي يستخدمها الحكّام والأنظمة السياسيّة لجعل الناس تابعين للحكم؟ ولاتضاح معناها في علم الاجتماع يمكن عرض نظريّة عالم الاجتماع الشهير ماكس فيبر[١] (المتوفّى ١٩٢٠ م) الذي اعتبر أنّ التقاليد، والمنطقيّة، والكاريزما، هي ثلاثة عناصر مؤثّرة في تثبيت الحكم وفعاليّته وتبريره أمام الناس:

١- التقاليد: هي عبارة عن العادات والآداب الاجتماعيّة، وما شابهها من الأمور التي يمكن لأيّ حكم أن يبرّر نفسه أمام مواطنيه من خلال التمسّك بها، من قبيل الشيخوخة، والعرق. وبالتالي يستمرّون في اتباعه.

٢- المنطقيّة: قد تنشأ الشرعيّة من النظام الحقوقيّ والقواعد والقوانين التي يتقبّلها عامّة الناس. وفي هذه الحالة سوف يتمكّن من إعمال السيادة أولئك الذين يُمسكون بزمام الأمور في هذا الإطار الذي يقبله الناس.

---

(١) راجع: ماكس فيبر، **اقتصاد و جامعه**، الصفحات ٢٦٩ - ٤٨٥.

٣- الكاريزما: من الممكن أن تكون جاذبيّة الشخصيّة وجلالها (الكاريزما) سببًا في قبول الناس للحكم. ويرى فيبر (المتوفّى ١٩٢٠ م) أنّ الشرعيّة الكاريزميّة تقوم على الانقياد الاستثنائيّ لشخص، أو نظام حكم أوجده ذلك الشخص؛ لكونه مقدّسًا، أو بطلًا، أو قدوة. ويعتقد أنّ هذا الأمر كان يتجلّى في العصر البدويّ بالتكريم الخاصّ للأنبياء عليهم السلام، والحكماء، وعلماء القانون، وفرسان الصيد، وأبطال الحرب. وقد تمكّن أمثال هتلر، وغاندي، وجمال عبد الناصر، من خلال هذا العنصر من جعل الناس مستعدّين للتضحية من أجلهم، ومن أجل أنظمة حكمهم. فضلًا عن تطويعهم وجعلهم منقادين لهم.

ومن الجدير الالتفاتُ هنا إلى عدّة مسائل ترتبط بمعنى الشرعيّة في علم الاجتماع:

أوّلًا: من الممكن لكفاءة النظام العمليّة، ونموّ البلد وتطوّره، أن يؤثّر على شرعيّة الحكم تأثيرًا عميقًا.

ثانيًا: شرعيّة الحكم مفهوم مشكِّك؛ إذ تختلف باختلاف مستوى الكفاءة العمليّة، والنموّ، والتطوّر، ومقبوليّة الناس له. وبالتالي فإنّ أنظمة الحكم الأكثر شرعيّةً هي التي تتمكّن من تبرير أنفسها أمام المواطنين عن طريق كفاءاتها، وجعلهم أكثر طاعةً لها.

ثالثًا: العلاقة بين شرعيّة النظام السياسيّ وبين مقبوليّته وثيقة، بحيث إذا لم تكن هناك مقبوليّة شعبيّة للنظام لن يكتسب الشرعيّة.

٣- الشرعيّة في فلسفة السياسة

لتحصيل فهم دقيق لمصطلح الشرعيّة في فلسفة السياسة نتعرّض ابتداءً لبيان معناها في هذا المجال. ثمّ نطرح نظريّة إرادة الناس ورضاهم من هذه الجهة، ونناقشها. ونبيّن في النهاية رؤية الإسلام في الشرعيّة في فلسفة السياسة.

ألف) الشرعيّة في فلسفة السياسة

معنى الشرعيّة في فلسفة السياسة بعيد عنه في علم الاجتماع؛ إذ السؤال في علم الاجتماع: لماذا يطيع الناس الحكم؟ أمّا في فلسفة السياسة: لماذا يجب أن يطيع الناس الحكم؟[1]

وأدقّ مرادف للشرعيّة في فلسفة السياسة هو لفظ «الأحقيّة». وحينئذٍ، يُسأل: ما منشأ ما يصدر عن الحكم أو الحاكم ممّا يجب ولا يجب؟

وبعبارة أدقّ: من أين ينشأ حقّ الحاكم في الحكم وإلزام الناس بقبول ذلك؟

ويقابل مفهومَ الشرعيّة في فلسفة السياسة مفهومُ الغصب. والمراد بالحكم غير الشرعيّ الحكم الذي غصب الحكم الحقّ وأخذ مكانه.

واستنادًا إلى ما ذُكر أعلاه يتّضح أمران:

---

(١) مايكل راش، **جامعه و سياست**، الصفحة ٥٦.

الأوّل: مفهوم الشرعيّة في فلسفة السياسة ليس مشكّكًا وذا مراتب. والحكم إمّا له الحقّ في إعمال حاكميّته على الآخرين، وإمّا لا.

الثاني: تُتصوّر أربعة أنـواع من أنظمة الحكم باعتبار معنيَي الشرعيّة:

النظام الأوّل: حكم يتمتّع بالحقّ في الحاكميّة، وقد تمكّن من تبرير نفسه أمام المجتمع بالاستفادة من الإمكانات الموجودة وإبراز كفاءته.

النظام الثاني: حكم يتمتّع بالحقّ في الحاكميّة، لكن حيث إنّه لم يتمكّن من تبرير نفسه أمام الناس، وجعلهم يتّبعونه، لم يتحقّق له وجود خارجيّ. ومن الطبيعيّ أنّ الشرعيّة هنا وإن كانت متوفّرةً بمعناها في الفلسفة السياسيّة، إلا أنّ الحكم لن يوجد خارجًا لعدم توفّر أرضيّةٍ مقبوليّةٍ شعبيّةٍ.

النظام الثالث: حكم لا يتمتّع بالشرعيّة، إلا أنّه تمكّن من تبرير نفسه أمام المجتمع بالاستفادة من الإمكانات الموجودة. ومن البديهيّ أنّ الحكم في هذه الصورة يكون غاصبًا. لكنّه يتحقّق في الخارج لوجود الأرضيّات اللازمة لذلك.

النظام الرابع: حكم لا يتمتّع بالشرعيّة، ولم يتمكّن من تبرير نفسه أمام الناس.

ب) الرؤية المبنيّة على الشرعيّة الشعبيّة للحكم (الديمقراطيّة)

تعتبر إرادة الناس ورضاهم ملاكًا وحيدًا لشرعيّة الحكم وفقًا للنظريّة الغالبة في عالم السياسة اليوم. والديمقراطيّة أساسًا تضمّ عدّة عناصر رئيسة، منها حقّ الناس في إعمال الحاكميّة. ولأهميّة هذه النظريّة نتعرّض لبيان أبعادها المختلفة أوّلًا. ثمّ نناقشها، ونقيّمها.

أوّلًا: بيان النظريّة

تؤكّد بعض النظريّات في فلسفة السياسة على أنّ منشأ شرعيّة الحكم هو إرادة الناس ورضاهم. وقد بُيّنت هذه النظريّة من قِبَل علماء فلسفة السياسة بتقريبات مختلفة. ودافعوا عنها بأنحاء شتّى. لكنّ المسألة المهمّة جدًّا في هذه النظريّة هي أنّ قراءاتها كلّها تُجمع على أنّ الروح الحاكمة عليها هي الأنسنة (محوريّة الإنسان)؛ بمعنى أنّ الحقّ في التقنين وتحديد مطبّقي القانون إنّما يختصّ فقط وفقط بالناس أنفسهم. ولا عنصرَ فوق الإنسان أو في عرضه ليفرض شيئًا عليه في هذَين المجالَين.

بناءً على هذا، الناس فقط هم من لهم حقّ ذاتيّ في إعمال الحاكميّة. وبالتالي يتخلّون عن بعض حقوقهم الاجتماعيّة، ويفوّضونها إلى الحكومة كي تضع القوانين وتطبّقها؛ لتوفّر لهم الأمان، ويحصلوا هم في النتيجة على مكاسب ومنافع أكثر ممّا تخلّوا عنه.

وقد تحدّثت نظريّات كثيرة حول الحقّ الذاتيّ للناس في الحكم، منها نظريّة العقد الاجتماعيّ. ويعدّ جان لوك (المتوفّى ١٧٠٤ م)

أحد المنظّرين لها، وقد شكّلت آراؤه في هذا المجال مبنًى لتبلور الليبراليّة[1]. فهو يرى أنّ الناس يعيشون وضعًا طبيعيًّا ابتداءً. ويصلون

---

(١) من روّاد نظريّة العقد الاجتماعيّ توماس هوبز، وجان جاك روسو. وللتعرّف إجمالاً على هاتَين الشخصيّتَين نشير إشارةً صغيرةً إلى رأييهما؛ لتتّضح نقاط الاشتراك والافتراق بين هؤلاء الثلاثة من منظّري العقد الاجتماعيّ:

يحمل هوبز نظرةً سلبيّةً تجاه ذات الإنسان؛ إذ يرى أنّ الناس في الحالة الطبيعيّة، وقبل تشكيل الحكومة، يتنازعون دائمًا فيما بينهم، ويخلقون وضعًا لا يمكن تحمّله. وللتخلّص من الوضع الحاصل يُضطرّون للتخلّي عن بعض حقوقهم، وإعطائها لكيان يوفّر لهم الأمن والنظام. وللوصول إلى الوضع المعقول يعتقد هوبز أنّ عقدًا اجتماعيًّا ينعقد بين المواطنين أنفسهم، يقول فيه كلّ فرد منهم للآخر ما تعريبه: «أفوّض حقّي في حكم نفسي إلى هذا الشخص، أو الكيان، أو الأشخاص. وأعتبر أعماله كلّها حقًّا، ونافذة، شرط أن تفوّض أنت حقّك إليه أيضًا، وتعتبر أعماله كلّها حقًّا، ونافذة». توماس هوبز، **لوياتان**، الصفحة ١٩٢.

وبإبرام الأفراد عقدًا فيما بينهم يتخلّون عن بعض حقوقهم، ويفوّضونها إلى الحكومة؛ لتوفّر لهم الأمن، والراحة، والرفاهية. ومن لوازم رؤية هوبز عدم قدرة الحاكم على نقض العهد؛ لأنّ العقد قد أبرم بين الناس أنفسهم. كما لا يحقّ لأيّ من المواطنين ممارسة أعمال الشغب والثورة للخروج عن عهدة اتباع حاكم نقض العهد. فهو يرى كلّ اعتراض على الحكم الذي يُمثّل الأكثريّة باطلًا. ولا يعترف بأيّ حقّ لأتباع الحكومة في إدانة الحاكم؛ لأنّ الناس بأنفسهم قد فوّضوا حقّهم إلى الحكومة. المصدر نفسه، الصفحتان ١٩٤ و١٩٥. وما تنتهي إليه رؤية هوبز هي الحكومة المطلقة (Absolut state). وهذا يعني أنّ هوبز وإن طرح نظريّة العقد الاجتماعيّ بذريعة إرادة الناس، إلا أنّه في النهاية قد كبّل أيديهم في الحكم بحيث لم يترك مجالًا سوى للاستبداد.

وأمّا روسو فقد خطا خطوةً أخرى في تثبيت نظريّة العقد الاجتماعيّ، وذلك من خلال طرحه للإرادة العامّة أيضًا، وهو يرى أنّ أساس أيّ سلطة شرعيّة إنّما ينحصر بالعقود التي تُبرم بين الناس؛ إذ يرى أن ليس لأحد منهم الحقّ في الحاكميّة على أبناء نوعه. وأنّ القوّة لا تعطي الحقّ في ذلك. جان جاك روسو، **قرار داد اجتماعى**، الصفحة ٧٤. وقد لخّص روسو العقد الاجتماعيّ بما تعريبه: «كلّ فرد يتشارك مع الآخرين نفسه وحقوقه بالكامل تحت القيادة العليا للإرادة العامّة. ويُقبل كلّ عضو في الهيكل الاجتماعيّ بوصفه جزءًا لا يتجزّأ منه». المصدر نفسه، الصفحة ١٠٤.

بمرور الزمان إلى الوضع المعقول في ظلّ إبـرام عقد، وتشكيل الحكومة.

وقد كان لوك ينظر إلى ذات الإنسان بتفاؤل. ويرى أنّ للناس الحريّة التامّة في أعمالهم، وتنظيم ممتلكاتهم، وترتيب أنفسهم في مرحلة الوضع الطبيعيّ. وأنّ القانون الوحيد الحاكم عليهم هو قانون الطبيعة. وهم ليسوا بحاجة في هذه المرحلة إلى إذن من أحد، ولا يتبعون إرادة شخص آخر[1].

ويعتقد لوك أنّ بعض الفوضى تقع في الوضع الطبيعيّ، وهو ما يدفع الناس لإنهاء هذا الوضع بإبرام عقد. والعقد الوحيد الذي يُنهي هذا الوضع هو موافقتهم على ولوج المجتمع وتشكيل شعب[2]. ويصرّ على أنّ الناس في الوضع الطبيعيّ يعيشون إلى جنب بعضهم على أساس العقل، دون أن يكون بينهم من له الأفضليّة والسلطة للحكم[3]. لكن من الممكن أن تقع الحرب في هذا الوضع؛ لعدم وجود سلطة شرعيّة لتحكم بين من يختلفون. واجتنابًا لمثل هذا الوضع يحكم العقل بأن يترك الإنسان الوضع الطبيعيّ ويبني المجتمع؛ إذ عندما تكون هناك سلطة (حكم)، يمكن العيش في ظلّها براحة، وتنتفي حالة الحرب. وتكون السلطة حَكَمًا في نزاعات الناس[4].

---

(١) جان لوك، **رساله اى درباره حكومت**، الصفحة ٧٣.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٨١.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٨٥.

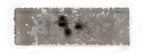
(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٨٨.

ووفقًا لما صرّح به لوك فإنّ المجتمع السياسيّ يوجد عندما يتنازل أعضاء المجتمع جميعًا عن حقوقهم الطبيعيّة ويفوّضونها إلى المجتمع. وفي هذه الصورة لا يبقى محلّ للتحكيم الفرديّ، بل الحكّام المنتخَبون من قبل المجتمع يقومون بذلك بحياديّة، على أساس القوانين التي وضعها المجتمع نفسه، فيحكمون في الخلافات التي تقع بين الأفراد، ويتّخذون القرارات. ويعاقبون من يرتكبون الجرائم وفقًا للقانون الجزائيّ.

بناءً على هذا، إذا اتحد بعض الناس، وشكّلوا كيانًا واحدًا مع قانون وسلطة قضائيّة مشتركة، وعيّنوا حكّامًا لحلّ الاختلافات، ومعاقبة المعتدين، فهم يعيشون في مجتمع مدنيّ. أمّا من لا يملكون على وجه الأرض مرجعًا مشتركًا كهذا فهم ما زالوا يعيشون في الوضع الطبيعيّ[1].

هذا، وقد صرّح لوك بعدم إمكانيّة حرمان أحد على الإطلاق من حقوقه الطبيعيّة، وجعله تحت سلطة أخرى دون رغبة منه؛ لأنّ الناس أحرار بشكل طبيعيّ، ومتساوون، ومستقلّون. والسبيل الوحيد لحرمان الفرد نفسه من الحريّة الطبيعيّة ودخوله في عقود المجتمع المدنيّ هو أن يتّفق مع الأفراد الآخرين، ويتّحد معهم؛ للعيش في مجتمع مريح، آمن، ومسالم. وعلى هذا الأساس يتّفق عدد من الأشخاص على

(١) المصدر نفسه، الصفحة ١٤١.



إنتاج مجتمع، أو هيكل سياسي متّحد، تتقلّد فيه الأكثريّة الحقّ في إدراة الأمور العامّة في المجتمع نيابةً عن أعضاء المجتمع جميعًا[1].

ثانيًا: مناقشة النظريّة وتقييمها

كما حظيت نظريّة الشرعيّة الشعبيّة للحكم عبر التاريخ بمدافعين شرسين عنها، فقد كان لها منتقدون جادّون أيضًا[2]. وقد توجهّت بعض الانتقادات إلى نظريّة العقد الاجتماعيّ أيضًا[3]. لكنّنا سنقتصر في

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ١٤٩.

(٢) قال دو بنوا ما تعريبه: «انتقد مبدأ الديمقراطيّة في الماضي كلّ من المفكّرين اليساريّين، والكتّاب اليمينيّين. وعلى خلاف التصوّر المشهور، فإنّ ملاحظات سنديكاليّي (النقابيّين) الثورة الفرنسيّة على الديمقراطيّة بين الأعوام ١٨٩٦ و١٩١٤ م - مثل: جورج سيرويل، وإدوار بيرت، وباتو، وبوجه، وبلوتيه، فضلًا عن برودن، وبلانكي - لم تكن أقلّ من ملاحظات أمثال: بينالد، وجوزيف دي مايستر، ومورا، وكارليل، وسبنسر». آلان دو بنوا، **تامل در مبانى دموكراسى**، الصفحة ٤٠.

(٣) من جملة الردود أنّ ما هو مشهود في نظريّة العقد الاجتماعيّ على اختلاف تعاريفها أنّ الناس كانوا في زمان ما يعيشون وضعًا طبيعيًا دون أيّ سلطة. وللخروج من هذا الوضع والوصول إلى الوضع المعقول دخلوا في عقد مع بعضهم. وماهيّة العقد هي المنشأ الوحيد لإلزام الطرفَين.

وهنا نسأل أنصار هذه النظريّة: إذا كان المراد واقعًا وجود زمان كان الناس يعيشون فيه وضعًا طبيعيًا متى كان هذا الزمان؟ وإذا كانوا يعتقدون واقعًا أنّ العقد هو منشأ دخول المجتمعات إلى الوضع المعقول، فمتى حصل هذا العقد، وأين، وكيف؟ وأين يمكن العثور على عقد شارك فيه أفراد المجتمع جميعًا، وفوّضوا من خلاله بعضًا من حرّيّاتهم للحكومة؟

ففرضيّة كون الناس كانوا يعيشون وضعًا طبيعيًا تحتاج إلى إثبات، بل هناك شواهد تدلّ على أنّ الناس بمجرد تشكيل الحياة الاجتماعيّة قد دخلوا بنحو ما تحت سلطة زعيم القبيلة، أو القرية، أو أي تكتّل آخر. وفي الأساس كانوا يجدون حياتهم الاجتماعيّة من بداية تبلورها مقرونةً بنوع من الإلزام والأمر من قبل من يتمتّع بالقوّة.

المقام على دراسة نظريّة الشرعيّة الشعبيّة للحكم بشكل عامّ، وتقييمها، مع غضّ النظر عن كونها مبتنية على العقد الاجتماعيّ، أم لا.

أوّلًا: ابتناء النظريّة على الأنسنة

أوّل مسألة وأهمّها في هذا المجال هي أنّ هذه النظريّة قامت على أساس الأنسنة (محوريّة الإنسان). وبالتالي فإنّ الإنسان هو مصدر الحقوق كلّها. وهو القادر أيضًا على التنازل عن حقوقه الاجتماعيّة وتفويضها إلى كيان الحكومة. وهنا أمران:

أ) لا سنخيّة بين النظرة إلى الوجود القائمة على محوريّة الإنسان التي تنفي كلّ حقّ لموجود فوقه وثبوت منشأ للإلزام له، وبين النظرة التوحيديّة إلى الوجود؛ إذ الحقّ الذاتيّ في الحاكميّة وفقًا للفكر

بناءً على هذا، تَشكُّل المجتمع السياسيّ وفقًا لرغبة الناس ورضاهم لا يحتاج بالضرورة إلى إبرامهم عقدًا بينهم.

وإذا كان مبنى الإلزام السياسيّ هو التعاقد على تشكيل مجتمع سياسيّ فلن يكون هناك ضامن يُطمئن الناس حيال العمل دائمًا بهذا العقد.

وقد التفت هوبز إلى هذه المسألة، ولهذا كان يعتقد أنّ بعد تفويض السلطة للحكومة لا يبقى حقّ للناس في الاعتراض. وبالتالي يُشكّل العقدُ بنحو ما أرضيّةً لاستبداد الحكم.

أمّا لوك وروسو فلم يصرّحا بلوازم رأييهما على هذا النحو، بل اعترفا بحقّ الناس في الاعتراض على الحكم. لكن، من الناحية العمليّة لن يوفّر هذا العقد ضمانةً تنفيذيّةً لقيام الحكومة بالتزاماتها. ولهذا يجب ضمان تنفيذ هذا العقد بعقد آخر؛ كي لا يسيء أصحاب السلطة الاستفادة منها عند الإمساك بها. وحينئذٍ، يحتاج العقد الثاني إلى ضمانة تنفيذيّة أيضًا. وهكذا يستمرّ الأمر على هذا الحال، ويلزم التسلسل. فإذا كان مبنى الإلزام بالتنفيذ هو العقد فقط لن تكون هناك ضمانة تنفيذيّة لسير الحكومة في طريق تأمين مصلحة الجميع. والحال أنّ هذا هو الهدف من تشكيلها.

التوحيديّ هو لله تعالى فقط وفقط. وليس لأحد أبـدًا الحقّ في الحاكميّة على الآخرين في عرض حاكميّته سبحانه وتعالى. ولهذا لا يمكن أن يكون هذا الأنموذج المبنيّ على الأنسنة مقبولًا من طرف الموحّدين، وإن أمكن تبريره على أساس منظومة الفكر الليبراليّ.

ب) ليس للأنسنيّين دليل مبرهَن عليه يثبت للإنسان أصالة الحقّ في الحاكميّة؛ إذ كيف يُثبتون له الحقّ في الحرّيّة في الحالة الطبيعيّة ليقوم بتفويضه إلى الحكم فيما بعدُ من خلال العقد الاجتماعيّ؟ وهذا يعني أنّ شرعيّة حقّ الإنسان في التصرّف في شؤون نفسه لا تعدو كونها أصلًا موضوعيًّا لم يُثبته الأنسنيّون.

ثانيًا: استحالة تحصيل رضا الجميع

ليس لأحد - كما أشرنا - أن يفرض على الآخر شيئًا وفقًا لرؤية الأنسنة، إلا أن يأذن الآخر بذلك. وعليه سينال الحكم الشرعيّة إذا وافق عليه الأفراد جميعًا الداخلين في دائرته. وفي الحقيقة إنّ الأفراد جميعًا يتنازلون عن بعض حقوقهم، ويفوّضونها إلى كيان الحكومة؛ ليوفّر لهم النظام، والأمن. والسؤال الجديّ هنا: أيّ نظام سياسيّ في العالم قد حاز رضا الجميع عند تبلوره وتأسيسه؟ وهل هذا ممكن أساسًا في ظلّ توسّع المجتمعات الإنسانيّة وتعقّدها الحاليّ؟

من البديهيّ أنّ من النادر تحصيل رضا الجميع عند التشكيل الأوّليّ للحكومة. ويتراءى في المقام حلّان:

الأوّل: عزل غير المستعدِّين لتفويض حريّاتهم للحكومة من المجتمع السياسيّ، بحيث لا تشملهم قرارات الحكومة وقوانينها.

لكنّ المدافعين عن هذه النظريّة لم يقبلوا بهذا الحلّ؛ لما يترتّب عليه من مفاسد عديدة.

الثاني: خروج غير المستعدِّين لتفويض حريّاتهم للحكومة من البلاد؛ لئلا يضطروا للقبول بالحكم الذي يرتضيه الآخرون.

وهذا الحلّ غير منطقيّ أيضًا؛ إذ لا يمكن تقييد حرّيّة شخص بعقد ليس طرفًا فيه.

بناءً على هذا، بقي الإبهام قائمًا عمليًّا؛ إذ لماذا على الذين لم يدخلوا في العقد الأوّل أن يتحمّلوا تبعاته القانونيّة؟

صرّح آلان دو بنوا[1] بأنّ القانون يكون ديمقراطيًّا إذا كشف عن الإرادة العامّة، أو وافق عليه المواطنون جميعًا على الأقلّ. فليس لازم الديمقراطيّة الحقيقيّة أخذَ موافقة الأكثريّة وحسبُ، بل تحصيلَ موافقة الجميع. ولهذا إنّ اتفاق المواطنين جميعًا هو فقط ما يمنع من سلب حرّيّة أحد ما، ويضمن احترامها[2]. والواقع أنّ الاستبداد قد أخذ في الديمقراطيّة شكلًا قانونيًّا. وحصل التخلّي عن حقوق الأقليّة

---

(1) Alain de Benoist.

(2) آلان دو بنوا، **تامل در مبانى دموكراسى**، الصفحة ٦٥.

باسم الديمقراطيّة وحقوق الأكثريّة[1]. وقد أذعن مارتن ليبست[2] قائلًا ما تعريبه: «حكم الأكثريّة في نفسه ليس ضمانًا في مقابل انتهاك حقوق الأقليّات الفاقدة للقاعدة الواسعة، بل هناك الكثير من أنظمة الحكم التي انتخبت بنحو ديمقراطيّ، وعندما تقلّدت السلطة داست حقوقَ البشر تحت أقدامها»[3].

ثالثًا: لازم إحراز الرضا الأوّل للأكثريّة التسلسل

لو غضضنا النظر عن الضعف الأساسيّ في مبنى العقد الاجتماعيّ، وأهملنا صوت الأقليّة، وجعلنا ملاك العمل صوت الأكثريّة، يُطرح السؤال التالي: كيف يمكن تحصيل رأي الأكثريّة على قبول نظام سياسيّ أو رفضه؟

في الوقت الحاضر يمكن اعتبار الانتخابات - بوصفها عقدًا - ممهِّدةً لمجتمع سياسيّ، ونظام سياسيّ مترتّب عليها. لكن، على الرغم من هذا، لا يمكن كون المبنى في تشكيل الحكومة هو الرضا الواقعيّ لأكثريّة الناس ورغبتهم؛ لأنّ من البديهيّ أن إقامة الانتخابات لمنح الشرعيّة لنظام سياسيّ ما تحتاج إلى وضع مجموعة من الضوابط والشروط. وهنا يُطرح سؤال أساسيّ حاصله: من الذي انتخب من وضع الضوابط والشروط؟ وكيف انتُخبوا ليضعوا قوانين الانتخابات؟

---

(١) راجع: محمّد تقي مصباح اليزديّ، **حقوق و سياست در قرآن**، الصفحتان ٨٧ و٢١٧.

(٢) Seymour Martin Lipset.

(٣) سيمور مارتن ليبست، **دايره المعارف دموكراسى**، الجزء ٢، الصفحة ٦١٥.

فحيث إنّ الملاك في هذه النظريّة هو رضا الناس، والعقد، يجب إحراز رضاهم عن قوانين الانتخابات أيضًا، وإلا كانت قوانينها التي أقيمت على أساسها غير شرعيّة. ولهذا تجب إقامة انتخابات أخرى؛ لإحراز رضا الناس عن هذه القوانين. ولا بدّ من الالتفات هنا إلى أنّ بإمكان هؤلاء الأفراد أن يهندسوا الانتخابات من خلال وضع القوانين التي يريدونها؛ لتخرج من الصناديق النتيجة التي يريدونها. إذن، لا دور لرضا الناس ورغبتهم فيما جُعل ملاكًا أوّليًّا للعمل.

إن قيل: تمكن إقامة انتخابات أخرى؛ لتحصيل رضا الناس عن قوانين الانتخابات. وبالتالي استطلاع رأيهم في هذا المجال.

يُجاب بأنّ شرعيّة قوانين الانتخابات الثانية تحتاج إلى إقامة انتخابات أخرى أيضًا. وحينئذٍ، يلزم التسلسل؛ لأنّ صوت الناس قد جُعل ملاكًا لشرعيّة الحكم.

ومن الجدير ذكره أنّ بالإمكان طرح التسلسل في نظريّة العقد الاجتماعيّ من بُعد آخر، وبمستوى أوسع، بأن يُقال: إذا كان ملاك الشرعيّة هو العقد الاجتماعيّ، فإنّ العمل بأيّ عقد سيحتاج إلى عقد آخر يهبه الشرعيّة؛ لأنّ من الممكن لشخص أن يُبرم عقدًا مع الآخرين دون أن يريد العمل به. وبالتالي تنحصر شرعيّة العمل بالعقد في صورة ما لو قَبِل المتعاقدون في عقد آخر العمل بالعقد الأوّل. ولضمان العمل بالعقد الثاني فإنّهم يحتاجون إلى عقد ثالث أيضًا. وهذا يعني التسلسل.

رابعًا: لازم الشرعيّة الشعبيّة للحكم عدم استقراره

لازم قبول نظريّة الشرعيّة المبنيّة على رضا الأكثريّة عدمُ استقرار الحكم؛ إذ الذين لم يشاركوا في العقد الاجتماعيّ الأوّل؛ لعدم توفّر شروط التصويت فيهم، يتزايدون بالتدريج من جهة. والذين شاركوا في العقد الأوّل يموتون من جهة أخرى. ومع حصول مثل هذه التغيّرات السكّانيّة ربّما يتبدّل رأي الأكثريّة أيضًا. وحيث إنّ رأيها هو الذي يهب الشرعيّة للحكم يجب إحرازه مجدّدًا فيما يرتبط بالرضا بذلك النظام السياسيّ أو عدمه. ولازم هذا عدم استقرار الحكم.

ويصبح هذا الإشكال أكثر جدّيّةً عندما يتبدّل الجيل؛ إذ لازم هذا المبنى استطلاع رأي الجيل الجديد حول النظام السياسيّ القائم بمجرد تبدّل الجيل. والحال أنّ الأنظمة السياسيّة الديمقراطيّة لم يُجرِ أيٌّ منها استفتاءً أو ما يشبهه بعد استقراره لتقييم ميزان رضا الناس عنه؛ وذلك تجنّبًا لعدم الاستقرار. وهذا يعني أنّ النظام السياسيّ القائم قد فُرض بنحو ما على الأجيال الآتية. ويُتوقّع منها اتخاذ قرارها لانتخاب ممثّليها في إطار النظام الموجود.

خامسًا: لازم استمداد الشرعيّة من الأكثريّة إغفال التخصّصات

من الهواجس الجدّيّة في الأنظمة السياسيّة إنجاز الأمور المختلفة على أساس تخصّصات الأفـراد. ولسير شؤون الحكم بنحو تخصّصيّ فقد طُرحت في أنظمة الحكم الديمقراطيّة نظريّة الفصل بين السلطات؛ لأنّ الفصل بينها يؤدّي إلى تأمين مصالح المجتمع بشكل أفضل.

ومن البديهيّ أنّ إنجاز الأمور السياسيّة وشؤون الحكم بنحو تخصّصي يستلزم ولوج أشخاص إلى ميدان السياسة والحكم قادرين على تحديد المصالح والمفاسد. لكنّ التأكيد على أصوات عامّة الناس دون ملاحظة التخصّصات لا ينسجم مع النظرة التخصّصيّة، إلا أنّ يُجعل صوت الأكثريّة المختصّة في مسألة ما ملاكًا في تلك المسألة من بين أصوات عامّة الناس. وهذا أمر شاقّ جدًّا؛ لكثرة الموارد، وتداخل التخصّصات، وصعوبة تحديد القابليّات التخصّصيّة عند كلّ فرد.

ج) الرؤية المبنيّة على الشرعيّة الإلهيّة للحكم

يرى الإسلام أنّ الإذن الإلهيّ هو المصدر الوحيد لشرعيّة الحكم. ولممارسة الحكم يجب أن يختار الله تعالى أفرادًا من بين الناس ليقيموا حكمه عزّ وجلّ بينهم.

وفيما يلي سوف نثبت أنّ المصدر الوحيد لشرعيّة الحكم هو إذن الله تعالى. ثمّ نبيّن أنّه تعالى قد منح الولاية والحاكميّة لبعض الأفراد لإيجاد الحاكميّة الإلهيّة في المجتمعات البشريّة. لكن، نظرًا لطرح قسم مهمّ من البحوث المرتبطة بهذا الموضوع في الكتب السابقة - منها بحث التوحيد في كتاب **معرفة الله**، وبحث شؤون الأنبياء الإلهيّين عليهم السلام والتنصيب الإلهيّ للإمام عليه السلام في كتاب معرفة الإنسان - سوف نطرح البحث هنا باختصار.

أوّلًا: إثبات حاكميّة الله تعالى

يمكن إثبات شرعيّة الحكم الإسلاميّ عقلًا بملاحظة بعض صفات الله تعالى[1]، وذلك وفقًا للمقدّمات التالية:

١- الله تعالى هو الخالق الوحيد للوجود.

٢- مالكيّة الله تعالى هي من مقتضيات خالقيّته عزّ وجلّ وآثارها. وهي مالكيّة حقيقيّة، وأصيلة، ومنشأ لما عداها من مالكيّات.

٣- لا يجوز التصرّف في مِلك المالك من دون إذنه.

إذن، لا يجوز التصرّف في الوجود دون إذن الله تعالى.

٤- الحكم نحو تصرّف في الوجود.

إذن، لا يجوز الحكم في الناس إلا بإذن الله تعالى.

---

(١) من الجدير ذكره أنّ بالإمكان أيضًا إثبات حقّ الله تعالى في الحاكميّة ونفيه عن غيره تعالى بملاحظة صفاته عزّ وجلّ في آيات القرآن الكريم النورانيّة؛ منها:
- الآيات الناظرة إلى خالقيّته عزّ وجلّ؛ مثل: سورة آل عمران، الآية ٩٣؛ سورة الجاثية، الآية ٣٧؛ سورة الفتح، الآية ٤؛ وغيرها.
- الآيات الناظرة إلى مالكيّته عزّ وجلّ؛ مثل: سورة البقرة، الآيات ١١٦ و٢٥٥ و٢٨٤؛ سورة آل عمران، الآيتان ١٠٩ و١٢٩؛ سورة النساء، الآيتان ١٣١ و١٣٢؛ سورة يونس، الآيتان ٥٥ و٦٨؛ سورة إبراهيم، الآية ٢؛ وغيرها.
- الآيات الناظرة إلى تدبيره عزّ وجلّ؛ منها: سورة الزمر، الآية ٥؛ سورة يونس، الآية ٣؛ وغيرها.
- الآيات الناظرة إلى علمه المطلق عزّ وجل؛ منها: سورة البقرة، الآيتان ٢٦٣ و٢٦٧؛ سورة آل عمران، الآية ٩٧؛ سورة النساء، الآية ١٣١؛ سورة إبراهيم، الآية ٨؛ وغيرها.
- الآيات الناظرة إلى حقّه تعالى في ممارسة الحاكميّة؛ منها: سورة الشورى، الآية ٩؛ سورة يوسف، الآية ٤٠؛ سورة الأنعام، الآية ٥٧؛ سورة آل عمران، الآية ١٥٤؛ وغيرها.

وقد قال الإمـام الخمينيّ ﴿قدس سره﴾ (المتوفّى ١٤٠٩ هـ ق) في هذا المجال: «فهو جلّ سلطانه سلطان الخلائق، ومالك رقابهم، لا بالجعل والاعتبار، بل بالاستحقاق الذاتيّ. فإذًا نفوذ غيره يحتاج إلى الجعل من ناحيته. والاعتراف له بهذا المنصب من جانبه تعالى»[1].

هذا، ومالكيّة الله تعالى المطلقة توجب حصر الحقّ في الحاكميّة المطلقة والمستقلّة به عزّ وجلّ فقط، وعدم جواز حكم الآخرين لبعضهم إلا بإذنه تعالى؛ فإنّ بعض الصفات؛ مثل: العلم المطلق، والقدرة المطلقة، والغنى المطلق، والحكمة المطلقة توجب كون الحاكميّة بإذنه تعالى هي أفضل أنواع الحاكميّة. وبها تتأمّن المصالح الواقعيّة للناس على أكمل وجه.

وفي الواقع لأنّ الله تعالى عالم بحقائق الوجود كلّها فإنّه عزّ وجلّ يعرف بشكل تامّ المصالح الواقعيّة للناس. وهو قادر مطلقًا، وبإمكانه القيام بكلّ ما يريده. كما أنّه يدبّر العالم تكوينًا وتشريعًا. وهو غني مطلقًا، ولا يحتاج إلى شيء أبدًا، وليس بحاجة في إعمال حاكميّته إلى وضع قوانين لمصلحته ومنفعته، ومن ثمّ تطبيقها لصالحه الشخصيّ. وحكمته تعالى تقتضي توفير الأرضيّات المطلوبة في عالـمَي التكوين والتشريع لتنال الموجودات غايتها المطلوبة بملاحظة القدرات الموجودة.

---

(١) روح الله الموسويّ الخمينيّ، **تهذيب الأصول**، الجزء ٣، الصفحة ١٤٤.

إذن، لله تعالى وحده فقط الحقُّ في الأمر والنهي استقلالًا، وتشريع القوانين، وإصدار الأحكام، وإعمال الحاكميّة. وهو عزّ وجلّ فقط القادر على تفويض هذا الحقّ إلى الآخرين. ولازم هذا أمران:

أوّلًا: المأذونون من قبله عزّ وجل هم الوحيدون الذين يتمتّعون بحقّ إعمال الولاية على الآخرين[1].

ثانيًا: للولاية المفوَّضَة دائرة خاصّة. وبالتالي لكلّ شخص الولاية في الدائرة التي فوَّضه تعالى بها فقط[2].

ثانيًا: إثبات شرعيّة حاكميّة المعصومين عليهم السلام

بالإمكان الاستناد إلى الأدلّة العقليّة لإثبات شرعيّة حاكميّة المعصومين عليهم السلام - سواء أكانوا من الأنبياء الإلهيّين أم الأئمّة الأطهار عليهم السلام -. لكن، حيث إنّ بعض المطالب المرتبطة بهذا البحث قد وردت في الكتب السابقة، سنبيّن هنا برهانًا عقليًّا مختصرًا على شرعيّة حاكميّة نبيّ الإسلام صلى الله عليه وآله والأئمّة المعصومين عليهم السلام وحقّ إعمال الولاية والحاكميّة، فنقول:

---

(١) راجع: ناصر مكارم الشيرازيّ، **بحوث فقهيّة هامّة**، الصفحة ٤٧١.

(٢) لمبدأ الحاكميّة الإلهيّة أصداء عمليّة في الفقه. وقد استفاد الفقهاء مماً ذكر قاعدةً كليّةً حاصلها: «الأصل عدم ولاية أحد على أحد إلا بإذن الله تعالى».

ووفقًا لهذه القاعدة لا يمكن لأحد غير الله تعالى إعمال حاكميّته على الآخرين. ولا يحقّ لأحد أبدًا التصرّف في نفسه، أو ماله، أو عرضه، أو أنفس الآخرين، أو أموالهم، أو أعراضهم، بل لا يحقّ له التصرّف في الطبيعة التي هي للعموم، إلا أن يكون مأذونًا من قبل الله تعالى. محمّد رضا الكلبايكانيّ، **كتاب القضاء**، الجزء ١، الصفحة ١٩.

١- لدين الإسلام بُعد اجتماعيّ مضافًا إلى بُعده الفرديّ.

٢- يجب تطبيق البُعد الاجتماعيّ للدين على غرار بُعده الفرديّ؛ لينال الناس كمالهم المطلوب.

٣- يحتاج تطبيق البُعد الاجتماعيّ للدين إلى من يطبّقه.

٤- إمّا أن يطبّق البُعد الاجتماعيّ للدين الفرد الأفضل، وإمّا غير الأفضل.

٥- يحكم العقل بقبح ترجيح غير الأفضل على الأفضل.

إذن، يجب أن يكون مطبّقو الأحكام الاجتماعيّة في الإسلام هم الأفضل.

وحيث إنّ النبيّ الأكرمﷺ والأئمّة الأطهارعليهم السلام معصومون، فإنّهم يعلمون بالقوانين الإلهيّة والمصالح الواقعيّة بنحو يقينيّ يمتنع معه حصول الخطأ (العصمة العلميّة). مضافًا إلى أنّهمعليهم السلام لا يعتريهم الهوى، والنزوة، والرغبات النفسيّة، والمعصية (العصمة العمليّة). فيجب تطبيق الأحكام الاجتماعيّة في الإسلام على يد المعصومينعليهم السلام مع حضورهم؛ وإلا لزم نقض الغرض، وخلافُ اللطف الإلهيّ والحكمة الإلهية، وترجيح المرجوح على الراجح.

وقد تقدّم أنّ بالإمكان إثبات هذا من خلال الأدلّة النقليّة أيضًا؛ إذ تدلّ على أنّ الله تعالى قد فوّض إلى النبيّ ﷺ والأئمّة المعصومين عليهم السلام الحقّ في إعمال الحاكميّة[1].

---

(١) **ألف) الأدلّة النقليّة المثبتة لتفويض الله تعالى الولاية والحاكميّة للأنبياء الإلهيّين عليهم السلام:**
تثبت بعض الأدلّة النقليّة إلهيّة منشأ أحقيّة الأنبياء عليهم السلام في الحكم، مضافًا إلى إثباتها شرعيّته:
الأوّل: تدلّ بعض الآيات على أنّ بعض الأنبياء الإلهيّين عليهم السلام قد تمكّنوا من الأخذ بزمام أمور الحكم. وقد نسب الله تعالى فيها إلى نفسه إعطاءهم الملك والحكم تكوينًا مرّةً، وتشريعًا أخرى؛ منها:
- الآية التي تتحدّث عن كيفيّة تبلور حكم النبيّ داود عليه السلام: ﴿فَهَزَمُوهُم بِإِذْنِ ٱللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُۥدُ جَالُوتَ وَءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ وَٱلْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُۥ مِمَّا يَشَآءُ﴾، سورة البقرة، الآية ٢٥١.
- الآية التي صرّحت عن ملكه عليه السلام: ﴿وَشَدَدْنَا مُلْكَهُۥ وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْحِكْمَةَ وَفَصْلَ ٱلْخِطَابِ﴾، سورة ص، الآية ٢٠.
والآيتان المتقدّمتان تُثبتان الولاية التكوينيّة على الأقلّ للنبيّ داود عليه السلام. لكنّهما غير صريحتَين في الولاية التشريعيّة. وأهمّ آية تدلّ على جعل الخلافة التشريعيّة له عليه السلام مضافًا إلى الخلافة التكوينيّة قوله تعالى: ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ﴾، سورة ص، الآية ٢٦. فحيث إنّ الحكم في هذه الآية قد فُرّع على خلافته عليه السلام فهي تدلّ دلالةً قطعيّةً على خلافته من قِبل الله تعالى. كاظم الحائريّ، **ولاية الأمر في عصر الغيبة**، الصفحة ١١٦.
الثاني: تدلّ بعض الآيات المباركة على أنّ بعض الأنبياء الإلهيّين عليهم السلام قد طلبوا - أنفسُهم - من الله تعالى السلطان والحكم؛ فقد ورد في القرآن الكريم نقلًا عن النبيّ سليمان عليه السلام أنّه ﴿قَالَ رَبِّ ٱغْفِرْ لِى وَهَبْ لِى مُلْكًا لَّا يَنۢبَغِى لِأَحَدٍ مِّنۢ بَعْدِىٓ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْوَهَّابُ﴾، سورة ص، الآية ٣٥.
ب) الأدلّة النقليّة الدالة على تفويض الله تعالى الولاية والحاكميّة للنبيّ الأكرم ﷺ:
حاز الرسول الأكرم ﷺ من الله تعالى شؤون الحكم. ولم يكن هناك أيّ عنصر آخر دخيل في شرعيّة حكمه ﷺ. وفي القرآن الكريم آيات تؤكّد أوّلًا على أنّه ﷺ هو الذي شكّل الحكم، وعلى أنّ شرعيّة حكمه ﷺ إلهيّة ثانيًا؛ نذكرها في خمس طوائف:
الطائفة الأولى: الآيات التي تحدّثت عن أنّ الطاعة المطلقة لرسول الله ﷺ تمهّد لنيل الجنّة، والرحمة، والنِعَم الدنيويّة والأخرويّة. وأنّ التخلّف عنه، وعدم طاعته ﷺ يمهّد للوقوع في العذاب الإلهيّ الأليم، والحرمان من الرحمة والنِعَم الدنيويّة والأخرويّة؛ منها: سورة النساء، الآيات ١٣ و١٤ و٦٩ و١١٥؛ سورة الأنفال، الآية ١٣؛ سورة التوبة، الآية ٦٣؛ سورة النور، الآية

ومـن الجدير ذكـره أنّ على الـرغـم مـن أنّ الله تعالى قد

٦٣؛ سورة الأحزاب الآيات ٦٦ و٦٧ و٧١؛ سورة الفتح، الآية ٧١؛ سورة الحجرات، الآية ١٤؛ سورة المجادلة، الآيتان ٢٠ و٢٢؛ سورة الحشر، الآية ٤؛ سورة الجنّ، الآية ٢٣.

الطائفة الثانية: الآيات التي أمرت بطاعة الرسول الأكرم ﷺ. وقد جعل بعضها طاعته ﷺ إلى جنب طاعة الله تعالى؛ من قبيل: سورة آل عمران، الآيتان ٣٢ و١٣٢؛ سورة المائدة، الآية ٩٢؛ سورة الأنفال، الآيات ١ و٢٠ و٤٦؛ سورة النور، الآية ٥٤؛ سورة الأحزاب، الآية ٣٦؛ سورة محمّد، الآية ٣٣؛ سورة المجادلة، الآية ١٣؛ سورة التغابن، الآية ١٢. بينما أمر بعض آخر منها بطاعته ﷺ فقط؛ من قبيل: سورة النور، الآية ٥٦؛ سورة الحشر، الآية ٧.

وما يجدر الالتفات إليه في بعض الآيات التي قرنت طاعته ﷺ بطاعة الله عزّ وجل هو أنّ مفردة الطاعة قد تكرّرت فيها، واستعملت في الله تعالى والرسول ﷺ أيضًا. وهذا يدلّ على أنّ للنبيّ الأكرم ﷺ إصدار الأوامر من عند نفسه إلى جنب إبلاغ الأوامر الإلهيّة. ووجوبِ طاعة كلا قسمَي أوامره ﷺ.

إذن، لرسول الله ﷺ مقام آخر غير مقام إبلاغ الوحي الإلهيّ وبيانه، وهو مقام الولاية والقيادة. راجع: محمّد حسين الطباطبائيّ، **الميزان في تفسير القرآن**، الجزء ٤، الصفحة ٣٨٨؛ الجزء ١٩، الصفحة ٣٠٥.

الطائفة الثالثة: الآيات التي تذمّ من يعصي رسول الإسلام ﷺ ويخالفه، وتعتبر هذا ممهِّدًا:

١- لكفرهم؛ من قبيل: سورة آل عمران، الآية ٣٢؛ سورة النساء، الآية ٤٢؛ سورة محمّد، الآية ٣٢؛ سورة المجادلة، الآية ٥.

٢- وفسقهم؛ من قبيل: سورة المائدة، الآية ٤٩.

الطائفة الرابعة: الآيات الخاصّة بقضاء النبيّ ﷺ وحكمه. والتي تصرّح بوجوب انقياد الناس له ﷺ في شؤون الحكم؛ من قبيل: سورة النساء، الآيتان ٦٥ و١٠٥؛ سورة النور، الآيتان ٤٧ و٥٢.

الطائفة الخامسة: الآيات التي تصرّح بمقام ولايته ﷺ؛ من قبيل قوله تعالى: ﴿ٱلنَّبِيُّ أَوۡلَىٰ بِٱلۡمُؤۡمِنِينَ مِنۡ أَنفُسِهِمۡۖ﴾ [سورة الأحزاب، الآية ٦]، الذي يدلّ على أولويّته ﷺ في التصرّف في الأمور الاجتماعيّة والسياسيّة كلّها، والسماح له ﷺ بكلّ نحو من التصرّف في أموال الناس وأرواحهم، والتدخل في شؤون حياتهم، وإيجاب امتثال أمره ﷺ على الناس في شؤون الحياة كلّها. وفي إطار نقل رواية عن الإمام الباقر عليه السلام في أنّ هذه الآية نزلت في خصوص إمارة النبيّ ﷺ صرّح الطريحيّ في **مجمع البحرين** بأحقيّته ﷺ في التصرّف في شؤون الآخرين. فخر الدين الطريحيّ، **معجم مجمع البحرين**، الصفحة ١٤٠١، ذيل المادة: ولا.

أعطى للمعصومين عليهم السلام الحقّ في الحكم، إلا أنّ هـذا لا يعني

هذا، وقد ذكرت ولاية أمره صلى الله عليه وآله في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤۡتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمۡ رَٰكِعُونَ﴾ [سورة المائدة، الآية ٥] إلى جنب ولاية الله تعالى. وهي ولاية مطلقة بتبع ولاية الله تعالى؛ لمكان عطف ولايته صلى الله عليه وآله على ولاية الله عزّ وجلّ. فتشمل الشؤون الفرديّة والاجتماعيّة.

وإطلاق ولاية النبيّ صلى الله عليه وآله يقوم على أساس التوحيد والعبوديّة لله تعالى. وهو يختلف كثيراً عن الحكم على أساس رغبة الحكّام وميولهم. وحصر الولاية في هذه الآية النورانيّة بمصاديق خاصّة يدلّ على أنّها واردة فيها بمعنى الوصاية والتصدّي للأمر، لا الحبّ والولاية في الدين. محمّد بن الحسن الطوسيّ، **التبيان في تفسير القرآن**، الجزء ٣، الصفحة ٥٦٠.

واستناداً إلى آيات كريمة من قبيل قوله تعالى: ﴿ٱلنَّبِيُّ أَوۡلَىٰ بِٱلۡمُؤۡمِنِينَ مِنۡ أَنفُسِهِمۡ﴾ [سورة الأحزاب، الآية ٦]، وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا﴾ [سورة النساء، الآية ٥٩]، وقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذۡنِ ٱللَّهِۚ﴾ [سورة النساء، الآية ٦٤]، وقوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤۡمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيۡنَهُمۡ ثُمَّ لَا يَجِدُواْ فِيٓ أَنفُسِهِمۡ حَرَجٗا مِّمَّا قَضَيۡتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسۡلِيمٗا﴾ [سورة النساء، الآية ٦٥]، يَستنتج الإمام الخمينيّ قدس سره وجوب طاعة أوامر النبيّ صلى الله عليه وآله ونواهيه التي تصدر عنه هو لا عن الله تعالى؛ لأنّ أوامره ونواهيه صلى الله عليه وآله ترجع كلّها إلى أمر الله تعالى ونهيه. روح الله الموسويّ الخمينيّ، **تهذيب الأصول**، الجزء ٣، الصفحة ١٤٤.

بناءً على هذا، كلّ منصب يستلزم إعمال الولاية والأمر والنهي يجب أن تكون له جذور في ولاية الله تعالى وأمره ونهيه. ولا يختصّ الأمر بمنصب القضاء فقط.

وقد ورد في رواية عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «ولاية أهل العدل الذين أمر الله بولايتهم، وتوليتهم، وقبولها، والعمل لهم، فرضٌ من الله عزّ وجلّ. وطاعتهم واجبة. ولا يحلّ لمن أمروه بالعمل لهم أن يتخلّف عن أمرهم». حسين بن محمّد تقي النوريّ، **مستدرك الوسائل**، الجزء ١٧، باب وجوب الرجوع في القضاء والفتوى إلى رواة الحديث من الشيعة فيما رووه عن الأئمّة عليهم السلام من أحكام الشريعة لا فيما يقولونه برأيهم، الصفحة ٣١٢، الحديث ٤. ولهذا إنّما تُقبل ولاية من فُوّضت إليهم الولاية من قِبَل الله تعالى فقط.

ج) الأدلّة النقليّة الدالّة على تفويض الله تعالى الولاية والحاكميّة للأئمّة المعصومين عليهم السلام:

هناك أدلّة وشواهد كثيرة على أنّ شأن الحكم عند الأئمّة عليهم السلام مفوّض إليهم من الله تعالى. ولهذا أُمر عزّ وجلّ بطاعتهم عليهم السلام مطلقًا، على غرار طاعة الأنبياء الإلهيّين عليهم السلام. وسنُورد فيما يلي بعضًا من هذه الأدلّة:

حتمًا تحقّق ذلك خارجًا؛ إذ مضافًا إلى الإذن الإلهيّ الذي يوفّر

- الآيات الكثيرة الدالّة على إلهيّة منشأ شرعيّة ولايتهم عليهم السلام؛ منها قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤۡتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمۡ رَٰكِعُونَ﴾ [سورة المائدة، الآية ٥٥]. وتُعرف هذه الآية بآية الولاية. أمّا فيما يرتبط بشأن نزولها فقد نزلت في حقّ الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام.
- قوله تعالى: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡ﴾ [سورة النساء، الآية ٥٩]، هو من جملة الآيات الدالّة على وجوب امتثال أوامر الأئمّة المعصومين عليهم السلام. ويرى الشيعة أنّ كلمة ﴿أُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ﴾ تشمل فقط من تجب طاعة أوامرهم - بما فيها المرتبطة بالحكم - دون أيّ نقاش. والمعصومون عليهم السلام هم فقط من تجب طاعتهم مطلقًا؛ لأنّهم لا يُخطئون في الحكم، ولا القضاء، ولا التنفيذ. ويعملون دائمًا في هذه الموارد وفقًا لما يريده الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله.
ومن الجدير ذكره أنّ تنصيب الأئمّة المعصومين عليهم السلام لإمامة المسلمين وخلافتهم قد جاء من قِبَل الله تعالى. ولم يكن للنبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله أيّ دور في هذا الأمر سوى إبلاغ أمره تعالى للناس؛ قال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَۖ وَإِن لَّمۡ تَفۡعَلۡ فَمَا بَلَّغۡتَ رِسَالَتَهُ﴾ [سورة المائدة، الآية ٦٧]. ويعتقد الشيعة أنّ هذه الآية المباركة قد نزلت يوم الغدير في إبلاغ خلافة الإمام علي عليه السلام. وهي تدلّ بوضوح على أنّ خلافته عليه السلام للنبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله كانت بأمر من الله تعالى. وأنّ دوره صلى الله عليه وآله قد انحصر في إبلاغ ذلك للناس. ويجري هذا الأمر على الأئمّة الأحد عشر الباقين عليهم السلام.
- قوله تعالى: ﴿ٱلۡيَوۡمَ يَئِسَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِن دِينِكُمۡ فَلَا تَخۡشَوۡهُمۡ وَٱخۡشَوۡنِۚ ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗاۚ﴾ [سورة المائدة، الآية ٣]. فهذه الآية من الآيات التي تثبت ولاية الأئمّة المعصومين عليهم السلام أيضًا. وهي ناظرة إلى حادثة الغدير. وقد ورد أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله قال بعد نزولها: «اللهُ أَكْبَرُ عَلَى إِكْمَالِ الدِّينِ، وَإِتْمَامِ النِّعْمَةِ، وَرِضَى الرَّبِ بِرِسَالَتِي، وَبِوِلَايَةِ عَلِيٍّ مِنْ بَعْدِي». محمّد بن سليمان الكوفيّ، **مناقب الإمام أمير المؤمنين عليه السلام**، الجزء ٢، الصفحة ٤٣٤.
- قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱسۡتَجِيبُواْ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمۡ لِمَا يُحۡيِيكُمۡ﴾ [سورة الأنفال، الآية ٢٤]؛ إذ ورد في بعض الروايات أنّ قوله تعالى: ﴿لِمَا يُحۡيِيكُمۡ﴾ ناظر إلى ولاية الإمام علي عليه السلام. محمّد بن يعقوب الكلينيّ، **الكافي**، الجزء ٨، الصفحة ٢٤٨، الحديث ٣٤٩؛ محمّد باقر المجلسيّ، **بحار الأنوار**، الجزء ٣٦، باب جامع في سائر الآيات النازلة في شأنه صلوات الله عليه، الصفحة ١٠٤، الحديث ٤٩.
- قوله صلى الله عليه وآله: «إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمُ الثَّقَلَيْنِ، مَا إِنْ تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا لَنْ تَضِلُّوا؛ كِتَابَ اللهِ، وَعِتْرَتِي أَهْلَ بَيْتِي». محمّد بن الحسن (الحرّ العامليّ)، **وسائل الشيعة**، الجزء ١٨، باب تحريم الحكم بغير

الشرعيّة لحكمهم عليهم السلام لم يتوفّر في الكثير من المقاطع التاريخيّة لحضورهم عليهم السلام كثير من الشروط الأخرى المطلوبة إلى جنب الإذن الإلهيّ. مضافًا إلى أنّ التكليف بتشكيل الحكم يسقط عن بقيّة المعصومين عليهم السلام مع وجود حكم قائم لواحد منهم عليهم السلام. وحينئذٍ، يجب عليهم اتباع الحكم القائم. ولم تتوفّر شروط تشكيل الحكم إلا لعدد قليل من بين الأنبياء الإلهيّين عليهم السلام.

ومن جملة من وُفّق لتطبيق الأحكام الإلهيّة نبيّ الإسلام صلى الله عليه وآله؛ فقد كان صلى الله عليه وآله يتولّى تطبيق الأحكام الجزائيّة والحدود الإلهيّة[1]. وممّا يُثبت أنّه صلى الله عليه وآله كان يتمتّع بشأن الحاكم تنصيبُه صلى الله عليه وآله للحكّام والولاة، وإرساله الممثّلين عنه والسفراء إلى مختلف البلدان، وقيادته للمعارك، وتنصيبه القادة العسكريّين، وجمع الزكاة والخمس، ووضع اليد على الأنفال، والقضاء والتحكيم بين الناس، وتنصيب القضاة وإرسالهم إلى المناطق، وقمع الفتن، وعقد الاتفاقيّات والعقود السياسيّة والاقتصاديّة

الكتاب والسنّة ووجوب نقض الحكم مع ظهور الخطأ، الصفحة ١٩، الحديث ٩. ويُعرف هذا الحديث بحديث الثقلَين. وهو متواتر سندًا. وواضح الدلالة على أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله يَعتبر الناس ناجين من الضلالة في صورة واحدة فقط، وهي تمسّكهم بعروة أهل البيت عليهم السلام الوثقى، واتباعهم لهم عليهم السلام. مضافًا إلى التمسّك بعروة القرآن الوثقى.

- خاطب النبيّ صلى الله عليه وآله الإمام عليًّا عليه السلام قال: «أنت إمام أمّتي وخليفتي عليها بعدي». محمّد بن علي بن بابويه (الصدوق)، **كمال الدين وتمام النعمة**، الجزء ١، الصفحة ٢٤١.

هذا غيض من فيض الأدلّة الدالة على أنّ الأئمّة المعصومين عليهم السلام هم خلفاء بحقّ للنبيّ الأعظم صلى الله عليه وآله بتنصيب من الله تعالى. وأنّ سائر شؤونه ومهامّه صلى الله عليه وآله - ما عدا تلقّي الوحي وإبلاغه - ثابتة لهم أيضًا عليهم السلام.

(١) محمّد بن الحسن (الحرّ العامليّ)، **وسائل الشيعة**، الجزء ١٨، الصفحتان ٣٧٦ و٥٠٩.

مع رؤساء القبائل، والتفاوض مع رؤساء البلدان الأخرى، وغيرها الكثير من القرائن.

وقد تقلّد الإمام أمير المؤمنين عليه السلام من بين الأئمّة المعصومين عليهم السلام زمام أمور المسلمين مدّةً من الزمن بوصفه حاكمًا على الناس. كما تقلّده الإمام الحسن المجتبى عليه السلام لمدّة أيضًا. ولم تتوفّر هذه الظروف في عهود الأئمّة المعصومين الباقين عليهم السلام. أمّا في زمان ظهور الإمام الحجّة عجل الله فرجه فسيشهد أهل العالم قسطًا آخر من ممارسة الأئمّة الأطهار عليهم السلام للسياسة وإعمال حاكميّتهم في إطار الحكم العالميّ للإمام عليه السلام[1].

لنفكّر: اشتهرت نظريّة بين علماء أهل السنّة تُعرف بنظريّة «الاستيلاء والغلبة»، تُذيّل بها بعض استدلالاتهم وكلماتهم. ناقشها بمشاركة أصدقائك.

يرى الغزاليّ (المتوفّى ٥٠٥ هـ ق) أنّ للملوك منزلةً رفيعةً إلى جنب الأنبياء عليهم السلام، وأنّ طاعتهم واجبة مهما كان نحوُ تقلّدهم للسلطة، وأنّ كلّ نحو من النزاع معهم حرام؛ لأنّ إرادة الله تعالى قد تعلّقت بأن يحكموا الناس. وقد استدلّ بقوله تعالى: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ

(١) لمزيد من الاطلاع على كيفيّة ممارسة الأئمة الأطهار عليهم السلام للسياسة والحكم راجع: مرتضى مطهّريّ، **سيرى در سيره ائمّه اطهار عليهم السلام**؛ رسول جعفريّان، **حيات فكرى و سياسى امامان شيعه عليهم السلام**.

﴿وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾[١] على وجوب اتباع الملوك[٢].

وعلى الرغم من أنّ الخنجيّ (المتوفّى ٩٢٧ هـ ق) اعتبر في إمام المسلمين شروطًا؛ من قبيل: الكون قرشيًّا، والاجتهاد في أحكام الشرع، والتدبير والكفاءة، والشجاعة، وقوّة القلب، والعدالة، والبلوغ، والعقل، والحرّيّة، والذكورة، والقدرة على السمع والبصر، والتحلّي بقوّة البيان، إلا أنّه صرّح في صورة عدم توفّر هذه الشروط في أيّ قرشيّ بأنّ كلّ من تقلّد السلطة بالاستيلاء عليها سيكون سلطان المسلمين، ويجب على البقيّة اتباعه[٣]. كما عدّ القوّة والغلبة إلى جنب الإجماع، وتنصيب الخليفة السابق، والانتخاب عن طريق الشورى، طريقًا لانعقاد الإمامة[٤].

وعلى الرغم من أنّ القرطبيّ (المتوفّى ٦٧١ هـ ق) قد صرّح بلزوم توفّر شروط خاصّة في إمام المسلمين، إلا أنّه قال: «ما عليه الأكثر من العلماء أنّ الصبر على طاعة الإمام الجائر أولى من الخروج عليه؛ لأن في منازعته والخروج عليه استبدال الأمن بالخوف، وإراقة

---

(١) سورة النساء، الآية ٥٩.

(٢) محمّد بن محمّد الغزالّي، **نصيحة الملوك**، الصفحتان ٨١ و٨٢.

(٣) فضل الله بن روزبهان (الخنجيّ)، **سلوك الملوك**، الصفحة ٧٨.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٨٢.

الدماء، وانطلاق أيدي السفهاء، وشنّ الغارات على المسلمين، والفساد في الأرض»[1].

وقد أكّد العالم الحنبليّ الكبير ابن قدامة (المتوفّى ٦٢٠ هـ ق) قائلًا: «ولو خرج رجل على الإمام فقهره، وغلب الناس بسيفه، حتّى أقرّوا له، وأذعنوا بطاعته، وتابعوه، صار إمامًا، يحرم قتاله، والخروج عليه»[2].

---

(١) محمّد بن أحمد (القرطبيّ)، **الجامع لأحكام القرآن**، الجزء ٢، الصفحة ١٠٩.

(٢) عبد الله بن أحمد بن قدامة، **المغني**، الجزء ١٠، الصفحة ٥٣.

الخلاصة

ـ للشرعيّة في علم الاجتماع وفلسفة السياسة معاني مختلفة. وهذا المفهوم ناظر في علم الاجتماع إلى كيفيّة تبرير الحكم. وهو يرتبط بشدّة بكفاءة النظام. أمّا في فلسفة السياسة فهو ناظر إلى منشأ حقانيّة الحكم، وكون أوامره ونواهيه على حقّ. ولكلّ من هذه المفاهيم آثار وتبعات خاصّة.

ـ اعتبر ماكس فيبر أنّ التقاليد، والمنطقيّة، والكاريزما، هي ثلاثة عناصر تعطي الشرعيّة لأنظمة الحكم في رؤية علم الاجتماع.

ـ تعتبر الشرعيّة القائمة على رضا الناس ورغبتهم من أهمّ النظريّات في فلسفة السياسة. وقد طُرحت في فكر لوك، وهوبز، وروسو في إطار نظريّة العقد الاجتماعيّ.

ـ بالإمكان مناقشة نظريّة رضا الناس ورغبتهم من عدّة جهات، منها: هيمنة نظرة الأنسنة عليها، وعدم إمكان تحصيل رضا الجميع (من نتائج القول بالأنسنة)، وعدم إمكان إحراز الرأي الواقعيّ للناس للزوم التسلسل في الإحراز الأوّل لرضا الأكثريّة عن نظام حكم ما، وعدم استقرار الحكم لضرورة إحراز موافقة أكثريّة الناس على النظام السياسيّ الموجود، وإغفال التخصّص بالرجوع إلى أصوات عامّة الناس على الرغم من تأكيد المنظّرين لها على التخصّصيّة في الحكم.

ـ منشأ شرعيّة الحكم في الإسلام هو إذن الله تعالى. وبالإمكان إثبات هذا الأمر بالبراهين العقليّة، كما يمكن إثباته بالكثير من الأدلّة النقليّة؛ القرآنيّة، والروائيّة. فمالك الوجود - الله تعالى - هو الوحيد

صاحب الإذن في التصرّف فيه. ومضافًا إلى أنّه تعالى متكفّل بتدبير عالَم الوجود، فإنّه عزّ وجلّ عالِم أيضًا بالحقائق كلّها. وحيث إنّه سبحانه غنيّ مطلقًا فإنّه يؤمّن المصالح الواقعيّة لعباده.

- أكثر الناس أهليّةً لإعمال الحاكميّة من قِبَل الله تعالى هم المعصومون عليهم السلام؛ لأنّهم مصونون عن الخطأ والمعصية. غاية الأمر أنّ إعمال الحاكميّة منوط ببسط اليد، وتحقّق الشروط المعتبرة في ذلك. ولهذا فإنّ عددًا قليلًا فقط منهم عليهم السلام قد وُفّق عبر التاريخ لتشكيل الحكم وتطبيق الأحكام الإلهيّة.

- لا يحقّ لأحد ممارسة الحكم على الناس مع وجود المعصومين عليهم السلام؛ لأنّهم يتمتّعون بالعصمة العلميّة والعمليّة. ويلزم منه توالي فاسدة من قبيل: نقض الغرض، والعمل خلاف اللطف الإلهيّ والحكمة الإلهية، وترجيح المرجوح على الراجح.

- ليس لأيّ موجود - وفقًا لنظريّة الشرعيّة الإلهيّة للحكم - الحقّ في الحاكميّة سوى الله تعالى فقط. وفي هذه الصورة فإنّ إذنه تعالى وإرادته هو ما يهب الشرعيّة للحكم والحاكم، ولا علاقة لأيّ عنصر آخر في هذا.

أسئلة حول الدرس

١- ما معنى الشرعيّة في علم الاجتماع وفلسفة السياسة؟

٢- ما العناصر التي عدّها ماكس فيبر منشأً لشرعيّة الحكم؟

٣- ما المراد بنظريّة رضا الناس ورغبتهم؟ وضحّ النظريّة، وناقشها.

٤- ما منشأ شرعيّة الحكم في رؤية الإسلام؟ استدل على ذلك.

٥- كيف تثبت أنّ للمعصومين عليهم السلام الحقّ في ممارسة الحكم على الآخرين؟

مصادر لمزيد من المطالعة

١- محسن اراكى، **فقه نظام سياسى اسلام**، ج ١، ويرايش دوم، مجمع الفكر الاسلامى، قم، ١٣٩٣ هـ ش.

٢- رضا تابش و جعفر محسنى دره بيدى، **مبانى مشروعيت نظام جمهورى اسلامى**، چ ١، انتشارات مركز اسناد انقلاب اسلامى، تهران، تابستان ١٣٩٠ هـ ش.

٣- قاسم شبان نيا، **حقوق بشر در پرتو حكومت اسلامى**، چ ١، مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى قدّس سرّه، قم، بهار ١٣٩٣ هـ ش.

٤- محمّد جواد لاريجانى، **حكومت (مباحثى در مشروعيت و كارآمدى)**، چ ١، سروش، تهران، ١٣٧٣ هـ ش.

٥- محمّد تقى مصباح يزدى، **مجموعه آثار آيت الله مصباح (مشكات)**، ج ١ **(نظريّه سياسى اسلام)**، چ ١، تحقيق و نگارش كريم سبحانى، مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى قدّس سرّه، قم، ١٣٨٦ هـ ش.

٦- محمّد جواد نوروزى، **فلسفه سياسى اسلام**، چ ٤، مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى قدّس سرّه، قم، تابستان ١٣٩٢ هـ ش.



الدرس الرابع:

موقع الناس في الحكم الإسلاميّ

يتوقّع من الطالب بعد تعلّم هذا الدرس:

١- بيان حقوق الناس وواجباتهم تجاه الحكم الإسلاميّ.

٢- تحليل مصطلح «السيادة الشعبيّة الإسلاميّة» بشكل صحيح.

٣- معرفة العلاقة بين الإسلام وبين الديمقراطيّة.

٤- الإيمان بدور واقعيّ للناس في الحكم الإسلاميّ في إطار الضوابط الإسلاميّة.

«أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ لِي عَلَيْكُمْ حَقًّا، ولَكُمْ عَلَيَّ حَقٌّ؛ فَأَمَّا حَقُّكُمْ عَلَيَّ فَالنَّصِيحَةُ لَكُمْ، وتَوْفِيرُ فَيْئِكُمْ عَلَيْكُمْ، وتَعْلِيمُكُمْ كَيْلَا تَجْهَلُوا، وتَأْدِيبُكُمْ كَيْمَا تَعْلَمُوا. وأَمَّا حَقِّي عَلَيْكُمْ فَالْوَفَاءُ بِالْبَيْعَةِ، والنَّصِيحَةُ فِي الْمَشْهَدِ والْمَغِيبِ، والإِجَابَةُ حِينَ أَدْعُوكُمْ، والطَّاعَةُ حِينَ آمُرُكُمْ»[1].

---

(١) نهج البلاغة، الخطبة ٣٤.

المقدّمة

بعد أن اتضح أنّ شرعيّة الحكم في الإسلام ناشئة من إذن الله تعالى يُطرح السؤال التالي: ما دور الناس وموقعهم في الحكم الإسلاميّ؟

هذا الدرس في صدد الإجابة عن هذا السؤال. ولهذا نشير أوّلًا إلى حقوق الناس في الحكم الإسلاميّ وواجباتهم. ثمّ نبيّن دورهم في وجوده خارجًا، واستمراره، وثباته. وفي النهاية نسعى لبيان السيادة الشعبيّة الإسلاميّة بشكل دقيق. ثمّ نبيّن العلاقة بين الإسلام وبين الديمقراطيّة؛ لنجيب بذلك على السؤال التالي: هل يمكن جمع الإسلام مع الديمقراطيّة أو لا؟

١- حقوق الناس وواجباتهم في الحكم الإسلاميّ

الإذن الإلهيّ هو الملاك الوحيد لشرعيّة الحكم والحاكم أو أحقيّته في الفكر السياسيّ في الإسلام، دون أن يعني هذا طبعًا تجاهل الموقع الرفيع للناس في المجتمع الإسلاميّ. فلا شكّ في أنّ للناس حقوقًا على

الحكم الإسلاميّ تتناسب مع الواجبات التي هي عليهم تجاهه. ولإدراك موقعهم في هذا الحكم بشكل دقيق نشير إلى بعض حقوقهم في هذا المجال وواجباتهم:

ألف) السعي لإيجاد الحكم الإسلاميّ واستمراره

يُشكّل الناس في رؤية الإسلام الأرضيّة لإيجاد الحكم الشرعيّ خارجًا. وما لم يكونوا مستعدّين لتشكيله فلن يكون له وجود خارجيّ، حتّى لو كان على رأسه إمام معصوم. ومضافًا إلى عمل الناس على تشكيل الحكم الإسلاميّ وبلورته فإنّهم مكلّفون أيضًا بالسعي لاستمراره بعد أن يتشكّل. ومن أهمّ حقوقهم على الحكم عدم تجاهل موقعهم في إيجاده واستمراره. فالناس مكلّفون ببذل كلّ ما بوسعهم لإقامة الحكم الإلهيّ الشرعيّ، وتوفير الأرضيّة لذلك، وتأمين بسط يد الحاكم عن هذا الطريق؛ لأنّ:

١- الناس جميعا عبيد لله تعالى مولاهم.

٢- من الواجب على العبد بذل كلّ ما بوسعه لتنفيذ مراد مولاه.

٣- دلّت الأدلّة العقليّة والنقليّة على أنّ إرادة الله تعالى قد تعلّقت بحكم من هم أهل لذلك.

٤- من الواجب على الناس - بوصفهم عبيدًا لله تعالى - أن يُهيّئوا الأرضيّة لتحقّق إرادته عزّ وجلّ في حكم من هم أهل لذلك.

إذن، الناس مكلّفون ببذل كلّ ما بوسعهم لوجود حكم من هم أهل لذلك واستمراره.

ومضافًا إلى الناس فإنّ شخص الحاكم الشرعيّ أيضًا مكلّف بتوفير الأرضيّة اللازمة لإقامة الحكم الحقّ من باب مقدّمة الواجب.

هذا، ولقبول نظريّةِ الشرعيّة الإلهيّة للحكم، ودور الناس في إيجاده خارجًا، آثارٌ وتبعاتٌ، منها:

١- إذا كان الحاكم الشرعيّ محدّدًا، وكان إيجاد الحكم خارجًا ممكنًا، ولم يكن هناك مانع من ذلك، يجب على المسلمين توفير الأرضيّة لإيجاده خارجًا. وإذا قصّروا في هذا يستوجبون العقاب قطعًا.

٢- ما دامت الأرضيّة لوجود الحكم خارجًا - ومنها استعداد الناس - غير متوفّرة فلا تكليف على الحاكم الشرعيّ تجاه تشكيل الحكم الإسلاميّ وإدارته. وإذا توفّرت الأرضيّة لذلك فإنّ الحجّة تصبح تامّةً عليه، وعليه تشكيله وإدارته.

وبعبارة أخرى، ملاك شرعيّة الحكم والحاكم في مقام الثبوت هو إذن الله تعالى إذنًا عامًّا، أو خاصًّا، بنحو مباشر، أو غير مباشر. وإذا أُحرزت الشرعيّة وجب على الناس توفير الأرضيّة لوجود الحكم الشرعيّ. وإذا قصّروا في ذلك، أو منعوا من وجوده فقد عصَوا.

أمّا فيما يتربط بتحقّقه خارجًا، فإذا لم تتوفّر الأرضيّة والشروط المطلوبة لذلك - ومنها تمتّع الحاكم الشرعيّ بالمقبوليّة الكافية -

فلا تكليف على الفرد المنصوب من قِبَل الله تعالى حِيال تقلّد أمر الحكم[1].

نعم! تقدّم أنّ على الفرد المنصوب من قِبَله عزّ وجلّ أن يسعى قدر الإمكان لتوفير الأرضيّة لتشكيل الحكم الشرعيّ. فيمكن للحاكم الشرعيّ أن يقيم الحكم الإسلاميّ، ويعمل على استمراره، عندما يكون عنده من الأنصار والأتباع ما يمكّنه من تحقيق أهداف الحكم الإسلاميّ؛ فبسبب فقدان الاستعداد المطلوب عند الناس، وعدم توفّر الأرضيّة لإيجاد الحكم الحقّ خارجًا، لم يوجد حكم الإمام عليعليه السلام إلا بعد خمسة وعشرين عامًا من وفاة النبيّ الأكرمصلى الله عليه وآله، وذلك حيث انصاع الناس لهعليه السلام، وأبرزوا رغبةً بخلافته وحكمه؛ ولهذا قالعليه السلام بعد قبوله بالحكم: «لَوْلَا حُضُورُ الْحَاضِرِ، وقِيَامُ الْحُجَّةِ بِوُجُودِ النَّاصِرِ، ومَا أَخَذَ اللَّه عَلَى الْعُلَمَاءِ أَلَّا يُقَارُّوا عَلَى كِظَّةِ ظَالِمٍ، ولَا سَغَبِ مَظْلُومٍ، لأَلْقَيْتُ حَبْلَهَا عَلَى غَارِبِهَا»[2]. فمن الواضح أنهعليه السلام كان يرى الخلافة حقًّا له لمجرد تنصيبهعليه السلام خليفةً من قِبَل الله تعالى. وهذا يعني أنّ هذا الحقّ ثابت لهعليه السلام قبل توفّر الأرضيّة والمقبوليّة الشعبيّة. وأنّهعليه السلام لم ينل الحقّ في الحكم بعد قبول الناس له؛ وقد جاء في **نهج البلاغة** قولهعليه السلام: «وقَدْ قَالَ قَائِلٌ: إِنَّكَ عَلَى هَذَا الأَمْرِ يَا ابْنَ

---

(١) دلّت الشواهد القرآنيّة على وجوب طاعة الناس للمنصوب من قبل الله تعالى وعدم جواز مخالفته؛ منها قوله تعالى: ﴿وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ ٱللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا ۚ قَالُوٓا۟ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ ٱلْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِٱلْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِّنَ ٱلْمَالِ ۚ قَالَ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُۥ بَسْطَةً فِى ٱلْعِلْمِ وَٱلْجِسْمِ ۖ وَٱللَّهُ يُؤْتِى مُلْكَهُۥ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾، سورة البقرة، الآية ٢٤٧.

(٢) **نهج البلاغة**، الخطبة ٣.

أَبِي طَالِبٍ لَحَرِيصٌ. فَقُلْتُ: بَلْ أَنْتُمْ واللَّهِ لأَحْرَصُ وأَبْعَدُ، وأَنَا أَخَصُّ وأَقْرَبُ. وإِنَّمَا طَلَبْتُ حَقًّا لِي. وأَنْتُمْ تَحُولُونَ بَيْنِي وبَيْنَه. وتَضْرِبُونَ وَجْهِي دُونَه»[1]. وقد قالعليه السلام أيضًا: «فَوَاللَّه مَا زِلْتُ مَدْفُوعًا عَنْ حَقِّي، مُسْتَأْثَرًا عَلَيَّ مُنْذُ قَبَضَ اللَّه نَبِيَّه صَلَّى اللَّه عَلَيْه وسَلَّمَ حَتَّى يَوْمِ النَّاسِ هَذَا»[2]. وقالعليه السلام للناس عندما توفّرت الأرضيّة لتشكيل الحكم: «الآنَ إِذْ رَجَعَ الْحَقُّ إِلَى أَهْلِه، ونُقِلَ إِلَى مُنْتَقَلِه»[3]. وقالعليه السلام في مورد آخر: «وقد كان رسول اللهصلى الله عليه وآله عهد إليّ عهدًا فقال: يا بن أبي طالب! لك ولاء أمّتي. فإن ولّوك في عافية وأجمعوا عليك بالرضا فقم بأمرهم. وإن اختلفوا عليك فدعهم وما هم فيه»[4].

والخلاصة أنّ شرعيّة الحاكم في الحكم الإسلاميّ ناشئة من الإذن الإلهيّ. أمّا إقامة الحكم خارجًا، وتصدّي الشخص المأذون بالحكم فمنوطان بتوفّر الأرضيّة والظروف؛ ومنها التمتّع بمقدار من المقبوليّة يمكّنه في ظلّها من تحقيق أهداف الحكم الإسلاميّ.

ب) الرقابة العامّة في إطار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

تشكّل فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أحد الأسس لمشاركة الناس في الحكم الإسلاميّ. وقد عُدّت هذه الفريضة محوريّةً من بين

---

(1) المصدر نفسه، الخطبة ١٧٢.

(2) المصدر نفسه، الخطبة ٦.

(3) المصدر نفسه، الخطبة ٢.

(4) علي بن موسى بن جعفر (ابن طاووس)، **كشف المحجّة لثمرة المهجة**، الصفحة ١٨٠.

الأحكام الإلهيّة؛ لما تتمتّع به من أهميّة في الإسلام؛ فقد ورد أنّها «فريضة عظيمة بها تقام الفرائض»[1].

ولما تتضمّنه هذه الفريضة من قابليّات، فإنّها توفّر للناس أرضيّة لممارسة الرقابة على الحكم على أفضل وجه. وفيما يلي نذكر بعض الخصائص الفريدة لهذا النحو من الرقابة:

الأولى: دائميّة الرقابة: لا تنحصر مشاركة الناس في ميدان السياسة والحكم في النظام السياسيّ في الإسلام بأوقات محدّدة من قبيل وقت الانتخابات مثلًا، بل يمارسون دائمًا الرقابة على عمل الحكم والحاكم في إطار فرائض من قبيل: الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر.

الثانية: جدّيّة الرقابة: حيث إنّ الناس يشاركون في الحكم في إطار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على أساس التكليف الذي وضعه الله تعالى في عهدتهم، فإنّ مشاركتهم ستكون حيويّةً وجدّيّةً، لا شكليّة؛ لأنّ كلّ فرد منهم يدخل إلى هذا الميدان بنظرة تكليفيّة. وهو ما يجعلهم جميعًا يُبدون دقّةً كاملةً واهتمامًا في أداء هذا التكليف.

الثالثة: عموميّة الرقابة: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تكليف عامّ. ولا يختصّ بأفراد محدَّدين. ولهذا فإنّ مهمّة الرقابة على الحكم تقع على عاتق الجميع.

---

(١) محمّد بن يعقوب الكلينيّ، **الكافي**، الجزء ٥، الصفحة ٥٥، باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الحديث ١.

الرابعة: رفع المستوى المعرفيّ للمجتمع في إطار الرقابة: أداء فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر منوط بمعرفة المعروف والمنكر والأحكام المرتبطة بهما. ويشكّل تحصيل هذا أرضيّةً عند الأفراد لرفع مستوى المعرفة حيال المسائل المحيطة بهم، والأحكام الشرعيّة المرتبطة بها. ولهذا، مضافًا إلى أنّ هذه المشاركة تؤدّي إلى تطوير كفاءة النظام السياسيّ، فإنّها تؤدّي أيضًا إلى تطوّر أفراد المجتمع ورقيّهم.

الخامسة: كون الرقابة حقًّا وواجبًا: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فريضة تكلّف الناس بالرقابة على عمل الحكم من جهة. وتعطيهم الحقّ في المشاركة المؤثّرة في النظام السياسيّ من جهة أخرى.

هذا، ومن المهامّ الأساسيّة للحكم الإسلاميّ توفير الأرضيّة للعمل بهذه الفريضة؛ ليتمكّن الناس في المجتمع الإسلاميّ من خلال ذلك من الدفاع عن حقوقهم أمام الحكم والمسؤولين. ولهذا فإنّ شخصيّةً مثل أمير المؤمنين عليه السلام يطلب من الناس - بوصفه حاكمًا على المسلمين - أن ينتقدوا حكمه، ويمارسوا الرقابة عليه، ويجتنبوا مدح المسؤولين والتملّق لهم، وألّا يؤدّي حبّهم له عليه السلام إلى التغاضي عن نقاط الضعف[1].

---

(١) نهج البلاغة، الخطبة ٢١٦.

وما يجعل الدور الرقابيّ مع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أكثر جدّيّةً أنّ كلمة «الأمر» تتضمّن معنى «العلوّ» أو «الاستعلاء»، أي يجب أن يكون الآمر أعلى من المأمور، أو يضع نفسه في هذا المقام، ويأمره من حيث مقامه الأرفع. أمّا التمنّي والترجّي فليسا بأمر؛ فقول القائل: «أرجوك افعل كذا» ليس أمرًا، بل تقتضي كلمة الأمر كونه بنحو الاستعلاء. وقد احتاط بعض الفقهاء بإناطة وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بكون الآمر يأمر باستعلاء[1].

وقد بيّن الإمام قائد الثورة المعظّم ضرورة اتصاف الأمر والنهي بالاستعلاء قائلًا: «لا يقتصر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على أمر عامّة الناس فقط بذلك، أو نهيهم عنه، بل يجب الأمر والنهي حتّى لو كان المأمور أو المنهي يحظى بمقام رفيع. وليس المراد رجاؤه، بل يجب أن تقولوا له: يا سيّد! هذا القول، أو الفعل خطأ. فيجب أن يكون الأمر والنهي على نحو الاستعلاء. ولا يعني هذا كون الآمرين أو الناهين أرفع من المأمورين أو المنهيّين حتمًا، بل أنّ الأمر والنهي لا يكونان على نحو التمنّي والرجاء والتضرّع، فلا يمكن القول: أرجو ألا ترتكب هذا الخطأ، بل يجب القول: يا سيّد! لا ترتكب هذا الخطأ. ولماذا تُخطئ؟ بغضّ النظر عن الطرف المقابل من هو. فحتّى لو كنتُ رجل دين بسيطًا، وكان الطرف المقابل أهمّ منّي، فإنّه يُؤمَر بالمعروف ويُنهَى عن المنكر»[2].

---

(١) محمّد تقي مصباح اليزديّ، **بزرگترين فريضه**، الصفحة ١٣.

(٢) كلمة في لقاء مع المسؤولين في نظام الجمهوريّة الإسلاميّة والعاملين فيه أُلقيت في ١٩/ ٤/

ويرجع مقدار معتدّ به من عدم كفاءة أنظمة الحكم التي تُعرف اليوم بوصفها أنظمة حكم إسلاميّة إلى عدم تطبيق هذا المبدأ بشكل كامل ومتوازن. ولهذا، يجب على كلّ شخص في أيّ موقع كان أن يواجه المنكرات التي تقع من حوله، بدل اليأس، وذلك بمقدار شدّة مخالفات الفرد، أو الجماعة، أو الحكم.

ج) الإعلان عن الوفاء للحكم الشرعيّ ومبايعة الحاكم المأذون له من قِبَل الله تعالى

كلمة البيعة مشتقة من «بيع»، وهي «الصَّفْقة على إِيجاب البَيْع، وعلى المُبايعةِ، والطاعةِ»[1]. وحيث إنّها تُعقد بنحو خاصّ بحسب الزمان والمكان فإنّ الإعلان عن الوفاء للحكم الإسلاميّ يمكن أن يحصل اليوم بكيفيّات مختلفة؛ فإقامة الاستفتاء على أصل تشكيل نظام سياسيّ ما، أو إقامة التجمّعات دعمًا له، أو تلبية دعوة قادته، يمكن أن تُعتبر من قبيل البيعة؛ لأنّ كلّ واحد من هذه الموارد يتضمّن نحوًا من أنحاء إعلان الوفاء للنظام السياسيّ وقادته.

وكما أنّ رضا الناس ورغبتهم لا يهب الشرعيّة للحكم، فإنّ للبيعة دورًا داعمًا للنظام السياسيّ، ولكنها لا تهبه الشرعيّة أيضًا. ولهذا فإنّ البيعات التي حصلت مع أشخاص مثل النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم لم تلعب أبدًا دور إنشاءِ حكم الولاية له صلى الله عليه وآله وسلم وتنصيبِه حاكمًا على المجتمع

١٣٧٩ هـ ش الموافق لـ ٩/ ٧/ ٢٠٠٠ م.

(١) محمّد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب**، الجزء ٨، الصفحة ٢١٦، ذيل المفردة: بيع.

الإسلاميّ؛ لأنّ ما يُستفاد من هذه البيعات هو تضمّنها إعلان الوفاء للهداية والقائد الإلهيّ، والثبات والطاعة والتسليم، وليس منحَ الشرعيّة لحكمه ﷺ، لا سيّما أنّ عدد المبايعين في هذه البيعات وأزمنة عقدها ممّا لا يمكن أن يلعبا دور منح الشرعيّة لحكمه ﷺ، بل أكثر ما استهدفته هو رفع الموانع من أمام الدعوة الإسلامية، وتمتين قواعد الحكم الموجود وتثبيتها[1].

---

(١) يمكن الوقوف على مكانة البيعة في الحكم الإسلاميّ من خلال تحليل مفاد البيعات التي حصلت على عهد الرسول الأكرم ﷺ، وكيفيّاتها:

أ) تحدّثت بعض آيات القرآن الكريم - سورة الفتح، الآيتان ١٠ و١٨ - عن بيعة الرضوان أو الشجرة. وقد عُقدت هذه البيعة دعمًا، وليس لإعطاء الشرعيّة. والدليل على ذلك:

أوّلًا: عدم مشاركة عدد كبير من المسلمين يومذاك فيها، رغم كثرة عددهم. ولهذا لا يمكن أن يُدّعى أنّ بيعة هذه الجماعة القليلة قد وهبت الشرعيّة لحكمه ﷺ.

ثانيًا: وقوعها في السنة السادسة للهجرة. ولا يمكن قبول أنّ بيعة إعطاء الشرعيّة للحكم قد انعقدت بعد تشكيله بسنوات.

ثالثًا: ارتباطها بصلح الحديبية؛ إذ عندما سار ﷺ مع عدد من أصحابه نحو مكّة لأداء العمرة، ووصلوا على مقربة منها، شعر المشركون بالخطر، وأعدّوا مئتي مقاتل للمناجزة. وعندما وصل هذا الخبر إلى مسامع أصحابه ﷺ دخلهم الخوف، فأخذ ﷺ البيعة منهم على ألا يفرّوا أمام تهديد مشركي مكّة. وبالتالي، لا علاقة لهذه البيعة بشرعيّة الحكم أو استقراره. راجع: عبد الملك بن هشام، **السيرة النبويّة**، الجزء ٣، الصفحات ٧٨٠ ـ ٧٨٢.

ب) تحدّثت بعض آيات القرآن الكريم عن بيعة النساء - سورة الممتحنة، الآية ١٢ -؛ إذ طلبت النساء بعد بيعة الرجال أن يبايعنه ﷺ أيضًا. فقبل ذلك بأمر من الله تعالى. راجع: ابن الأثير الشيبانيّ، **الكامل في التاريخ**، الجزء ٢، الصفحتان ٢٥٢ و٢٥٣. فلا علاقة لهذه البيعة أيضًا من حيث زمان عقدها، ومفادها، وظروف انعقادها، بإعطاء الشرعيّة لحكمه ﷺ.

ج) أبرمت عدّة بيعات - عدا ما تقدّم - مع النبيّ ﷺ. ولم تكن أيّة واحدة منها ناظرة لإعطاء الشرعيّة لحكمه أو استقراره، بل لها وظائف أخرى أساسًا؛ ففي حادثة إنذار العشيرة - مثلًا - جمع ﷺ قومه وأقاربه، وقد بايعه بعضهم، وعاهد على أن يكون له أخًا، وناصرًا، ووزيرًا. راجع: عبد الحسين أحمد أمينيّ النجفيّ، **الغدير في الكتاب والسنّة والأدب**، الجزء ٢،

وقد استنبط بعضهم من بعض كلمات أهل البيت عليهم السلام أنّ شرعيّة قرارات الحاكم منوطة ببيعة الناس؛ فقد ورد - مثلًا - في رسالة للإمام علي عليه السلام إلى معاوية أنّه قال له: «إِنَّه بَايَعَنِي الْقَوْمُ الَّذِينَ بَايَعُوا أَبَا بَكْرٍ وعُمَرَ وعُثْمَانَ عَلَى مَا بَايَعُوهُمْ عَلَيْه. فَلَمْ يَكُنْ لِلشَّاهِدِ أَنْ يَخْتَارَ، ولَا لِلْغَائِبِ أَنْ يَرُدَّ. وإِنَّمَا الشُّورَى لِلْمُهَاجِرِينَ والأَنْصَارِ. فَإِنِ اجْتَمَعُوا عَلَى رَجُلٍ وسَمَّوْه إِمَامًا، كَانَ ذَلِكَ لِلَّه رِضًا. فَإِنْ خَرَجَ عَنْ أَمْرِهِمْ خَارِجٌ بِطَعْنٍ أَوْ بِدْعَةٍ رَدُّوه إِلَى مَا خَرَجَ مِنْه. فَإِنْ أَبَى قَاتَلُوه عَلَى اتِّبَاعِه غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ. ووَلَّاه اللَّه مَا تَوَلَّى»[1]. لكنّ هذا الاستنباط من كلامه عليه السلام غير صحيح؛ إذ بقرينة سائر كلماته عليه السلام التي رأى فيها أنّ الحقّ في الحكم من قِبَل الله تعالى خاصّ به عليه السلام[2]، وكلماته عليه السلام التي ذمّ فيها أهل زمانه لغفلتهم عن الحقيقة وابتعادهم من المبادئ والقيم الإلهيّة التي كانت على عهد النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم[3]، فقد كان

الصفحة ٢٧٨.

د) عُقدت بيعة العقبة الأولى في السنة الثانية عشرة للبعثة المباركة. وقد شارك فيها اثنا عشر شخصًا من الأوس والخزرج؛ حيث تعهّدوا بالالتزام عمليًّا بالأوامر الدينيّة. راجع: عبد الملك بن هشام، **السيرة النبويّة**، الجزء ٢، الصفحة ٢٩٤. وقد شارك في بيعة العقبة الثانية التي وقعت في السنة الثالثة عشرة للهجرة ثلاثة وسبعون رجلًا، وامرأتان من المدينة، وبايعوا النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم على الدفاع عنه إن جاء إلى المدينة. المصدر نفسه، الصفحات ٣٠١ - ٣٠٣.

ي) لم يأخذ النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم البيعة من الناس في الغدير من أجل الحكم، بل بايعوه على انقيادهم لأمر الإمام علي عليه السلام بعد وفاته صلى الله عليه وآله وسلم. راجع: الفضل بن الحسن (الطبرسيّ)، **الاحتجاج**، الجزء ١، الصفحات ٦٦ - ٨٤.

(١) **نهج البلاغة**، الرسالة ٦.

(٢) تقدّم في مطلع الدرس الحالي بعض من كلماته عليه السلام في إثبات حقّه عليه السلام في الحكم.

(٣) لمزيد من الاطلاع راجع: **نهج البلاغة**، الخطبة ٩٧؛ ١٢٠؛ ١٤٤.

هدفه عليه السلام من هذه الرسالة هو تبكيت الخصم، وسدّ الطريق على أيّ نحو من التذرّع والتعلّل؛ لأنّه ينبّه عليه السلام إلى أنّ احترام خلافة السابقين إذا كان لانتخابهم بأصوات المهاجرين والأنصار فقد حصل هذا بعينه معه عليه السلام، وبشكل واضح وكامل. وبالتالي لا ينبغي اتباع فرد ورفض آخر[1]. فالإمام عليه السلام في مقام الجدل هنا؛ ليُلزم الخصم وفق مبانيه. ولهذا يتحدّث عليه السلام على أساس مقبولات الطرف الآخر، وليس على أساس ما يقبله هو عليه السلام. وهذا من قبيل ما ورد في القرآن الكريم من قوله تعالى: ﴿أَلَكُمُ ٱلذَّكَرُ وَلَهُ ٱلْأُنثَىٰ ۝٢١ تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰٓ﴾[2]؛ إذ من الواضح أنّ الإسلام لا يرى أفضليّةً للذكور على الإناث، مضافًا إلى أنّه كيف تكون أفضليّتهم أو أَسْوَئيّتهم دليلًا على أنّ لله تعالى ذكرًا أو أنثى؟ وهكذا الأمر في هذه الكلمات؛ إذ لا يريد الإمام عليه السلام أن يجعل الشورى أساسًا للشرعيّة في النظام السياسيّ في الإسلام، بل يريد عليه السلام التكلّم مع معاوية على أساس المباني التي يؤمن بها معاوية أو يدّعيها ليسدّ عليه طريق التذرّع.

ومن الجدير ذكره أنّ حقيقة البيعة تختلف اختلافًا جوهريًّا عن حقيقة الانتخاب الذي يحصل اليوم ويمكن أن يُطرح بوصفه أحد مظاهر مشاركة الناس في الحكم الإسلامي؛ إذ يقع التكليف في البيعة على عاتق المبايعين عادةً. وفي الحقيقة يتحمّل المبايعون مسؤوليّات تجاه الحكم الإسلاميّ والحاكم طبقًا لمفاد البيعة. وهم مكلّفون شرعًا

---

(١) جعفر السبحاني، **شورا در قرآن و نهج البلاغه**، الصفحة ٥٩.

(٢) سورة النجم، الآيتان ٢١ و٢٢.

وعرفًا بالعمل طبقًا لما بايعوا عليه، كالمشاركة في الجهاد، والعمل بأحكام الإسلام، وقتال المشركين، والصمود في وجههم، وما شابه هذه الأمور. أمّا في الانتخابات وضمن إطار الصلاحيّات التي يعطيها الوليّ المنصوب من قِبَل الله تعالى للناس لتحديد مصيرهم، فإنّهم يعطون بأصواتهم الصلاحيّة للآخرين، لمدّة معيّنة، لوضع القوانين نيابةً عنهم أو تطبيقها. وحينئذٍ، تقع المهامّ في مدّة النيابة على عاتق النوّاب لا الناس.

د) تقديم أصحاب الرأي الاستشارات للمسؤولين

تشكّل الاستشارة مظهرًا آخر لمشاركة الناس في الحكم الإسلاميّ. والمقصود منها الاستفادة من آراء المختصّين في المواضيع التي يلفّها الإبهام؛ أملًا في الحصول على أفضل طريق لحلّها، ورفع الإبهامات المحيطة بالموضوع.

وبملاحظة حقيقة الاستشارة نرى أنّ من اللازم التذكير بأمور:

الأوّل: ضرورة الاستشارة عند وجود الإبهام

لا محلّ للاستشارة في الموارد البديهيّة. ولا في تلك التي أعطى الشارع المقدّس رأيًا قطعيًّا فيها؛ لأنّ التكليف فيها واضح، ولا إبهام في البين للعمل على رفعه، بل ليس لأحد أساسًا العمل في هذه الموارد خلافًا ليقينه، أو أمر الشارع اليقينيّ؛ وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَن

﴿يَعۡصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدۡ ضَلَّ ضَلَٰلٗا مُّبِينٗا﴾[1] يدلّ على أنّ الاستشارة تكون حيث لم يصدر حكم قطعيّ من قِبَل الله تعالى ونبيّه ﷺ؛ إذ لو صدر وجب تنفيذه دون أيّ تأخير[2].

الثاني: ضرورة تخصّص المشير

لا تمكن استشارة أيّ شخص كان بما في ذلك الفاقد للمعلومات المطلوبة والتقوى؛ إذ لن تساعد استشارة مثله في حلّ المسألة.

الثالث: عدم هبة الاستشارة للشرعيّة

لا يمكن للاستشارة أن تكون منشأً لشرعيّة القوانين والحاكم الإسلاميّ؛ وهذا ما يدلّ عليه قوله تعالى: ﴿فَبِمَا رَحۡمَةٖ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمۡۖ وَلَوۡ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلۡقَلۡبِ لَٱنفَضُّواْ مِنۡ حَوۡلِكَۖ فَٱعۡفُ عَنۡهُمۡ وَٱسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ وَشَاوِرۡهُمۡ فِي ٱلۡأَمۡرِۖ فَإِذَا عَزَمۡتَ فَتَوَكَّلۡ عَلَى ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُتَوَكِّلِينَ﴾[3]؛ إذ تخاطب هذه الآية النبيّ الأكرم ﷺ شخصيًّا، دون أن تُثبت أنّ حجّيّة القوانين أو شرعيّة الحاكم منوطة بالاستشارة أو ناشئة منها، إذ قد ورد الأمر بالاستشارة في الآية المباركة إلى جنب الأمر بالعفو والاستغفار، وهذا شاهد على أنّ الله تعالى أراد بمقتضى حكمته ورأفته أن يستشير نبيُّه ﷺ الناسَ لجذب قلوبهم، وتحصيل

---

(١) سورة الأحزاب، الآية ٣٦.

(٢) جعفر السبحاني، **شورا در قرآن و نهج البلاغه**، الصفحة ٣٢.

(٣) سورة آل عمران، الآية ١٥٩.

موافقة المجتمع، وحفظ المصالح الاجتماعيّة. وفي الحقيقة الآية ليست في مقام تأسيس أصل مفاده أنّ الناس أنفسهم هم من يحدّدون القانون الحاكم على المجتمع أو الحاكم، بل هي في صدد بيان كيفيّة تطبيق الحاكم على الناس وقائدهم للقانون الشرعيّ في المجتمع على أفضل وجه. ولهذا يقول الله تعالى في تتمّتها: ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ﴾[1]. ويدلّ هذا على أنّه ﷺ ليس ملزمًا بقبول آراء المستشَارِين والعمل بها، بل له الحرّيّة في أخذ القرار وفقًا لآرائهم ومصالح الناس، حتّى لو كان قراره ﷺ مخالفًا لرأي أكثر المستشَارِين. ولو كانت شرعيّة القوانين أو الحاكم تثبت بهذه الآية المباركة لكان واجبًا على النبيّ ﷺ أن يعمل برأي المستشَارِين، ولا تجوز له مخالفة نتيجة الاستشارة.

بناءً على هذا، لا دلالة في الآية مطلقًا على أنّ القائد مكلّف بالعمل برأي الأكثريّة، بل لا تُثبت أيضًا وجوب استشارة الآخرين؛ إذ كما أوصت بالعفو والاستغفار بوصفهما عملَين أخلاقيَّين حسنَين، فقد عدّت الاستشارة أيضًا عملًا حسنًا أخلاقيًا، ولهذا أوصت به. فكما أنّه لا يجب دائمًا على القائد العفو، بل لا يحقّ له العفو عن بعض الذنوب أحيانًا، كذلك لا تجب عليه استشارة الآخرين في الأعمال كلّها[2].

---

(١) سورة آل عمران، الآية ١٥٩.

(٢) محمّد تقي مصباح اليزديّ، **حقوق و سياست در قرآن**، الصفحات ٢٩٣ - ٢٩٧.

الرابع: الاستشارة طريق لكشف الواقع

الاستشارة طريق للوصول إلى الحقيقة، وأفضل طريق للحلّ. وبالتالي إذا توصّل الشخص من دونها إلى الرأي الصحيح لن يكون بحاجة إليها. ولهذا نرى أنّ الكثير من قرارات المعصومين عليهم السلام وأعمالهم قد وقعت دون استشارتهم للآخرين؛ فعندما انتقد الزبير الإمام عليًّا عليه السلام على عدم استشارته له قال له عليه السلام: «فَلَمَّا أَفْضَتْ إِلَيَّ نَظَرْتُ إِلَى كِتَابِ اللَّه ومَا وَضَعَ لَنَا وأَمَرَنَا بِالْحُكْمِ بِه فَاتَّبَعْتُه، ومَا اسْتَنَّ النَّبِيُّ فَاقْتَدَيْتُه، فَلَمْ أَحْتَجْ فِي ذَلِكَ إِلَى رَأْيِكُمَا ولَا رَأْيِ غَيْرِكُمَا، ولَا وَقَعَ حُكْمٌ جَهِلْتُه فَأَسْتَشِيرَكُمَا وإِخْوَانِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ. ولَوْ كَانَ ذَلِكَ لَمْ أَرْغَبْ عَنْكُمَا ولَا عَنْ غَيْرِكُمَا»[1].

ولا ينافي هـذا طبعًا أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله وبعض الأئمّة عليهم السلام كانوا يستشيرون أحيانًا على الرغم من علمهم بالحقائق؛ إذ لم تكن هذه الاستشارات منهم عليهم السلام للوصول إلى الحقيقة والطريق الصحيح للحلّ، بل كانت تعقبها نتائج أخرى على المجتمع الإسلاميّ، سنشير إليها لاحقًا إن شاء الله تعالى.

والشاهد على أنّ لا موضوعيّة للاستشارة في هذه الموارد أنّ الله تعالى بعد أن أمر نبيّه صلى الله عليه وآله بها في الآية مئة وتسعة وخمسين من سورة آل عمران أعطاه الحرّيّة للعمل بما يحدّده هو صلى الله عليه وآله وإن كان مخالفًا لآراء المستشَارِين.

---

(١) نهج البلاغة، الخطبة ٢٠٥.

ويؤيّد هذا الاستنتاج روايات ورادة في هذا المجال؛ منها ما نُقل عن الإمـام الرضا من قولهعليه السلام: «إنّ رسول اللهصلى الله عليه وآله كان يستشير أصحابه ثمّ يعزم على ما يريد»[1]. وبعد أن سمع الإمام عليعليه السلام استشارة عبد الله بن عبّاس في مسألة ترتبط بالحكم، خالفهعليه السلام وقال: «لَكَ أَنْ تُشِيرَ عَلَيَّ وأَرَى، فَإِنْ عَصَيْتُكَ فَأَطِعْنِي»[2].

الخامس: الهدف من استشارات النبيّ الأكرمصلى الله عليه وآله

على الرغم من أنّ شرعيّة قرارات النبيّ الأكرمصلى الله عليه وآله لم تكن منوطةً باستشارته للآخرين، إلا أنّهصلى الله عليه وآله كان يؤكّد على استشارتهم رغم عصمته. وقد فعل ذلك لأهداف مختلفة منها:

ألف) الحفاظ على مقامات الصحابة وسمعتهم، واستمالتهم من خلال تقديرهم واحترام مكاناتهم.

ب) تقديم أسوة عمليّة لأتباعهصلى الله عليه وآله (تعليم عامّ).

ج) إبطال تهمة زعماء العرب لحكمهصلى الله عليه وآله بالاستبداد.

د) توفير الأرضيّة لحصول موافقة عامّة.

---

(1) أحمد بن محمّد بن خالد البرقيّ، **المحاسن**، الجزء ٢، الصفحة ٦٠١؛ محمّد بن الحسن (الحرّ العامليّ)، **وسائل الشيعة**، الجزء ٨، باب جواز مشاورة الإنسان من دونه، الصفحة ٤٢٨، الحديث ١.

(2) **نهج البلاغة**، الحكمة ٣٢١.

هـ) تقوية روح التعاون والمشاركة العامّة[1].

ومن الجدير ذكره أنّ الاستشارات في عهد النبيّ الأكرمﷺ وبداية إقامة الحكم الإسلاميّ كانت تحصل بشكل بسيط، ومن دون تدوين المقرّرات. لكن كما أصبحت تدريجيًّا كيانات الحكم ومؤسّساته منظّمة، ولها ضوابط ومقرّرات محدّدة، من قبيل السلطة القضائيّة مثلًا، فإنّ بالإمكان اتخاذ ضوابط خاصّة بالبيع والاستشارة وأمثالهما تتناسب مع أوضاع الزمان، كأن تحصل الاستشارة في إطار البرلمان، أو ما هو أكمل منه مثلًا.

٢- المراد بالسيادة الشعبيّة الإسلاميّة

بملاحظة أنّ الحاكم في الحكم الإسلاميّ يستمدّ شرعيّته من الله تعالى من جهة، وأنّ للناس تأثيرًا كبيرًا في تحقّق الحكم خارجًا من جهة أخرى، يمكن وضع النظام الإسلاميّ تحت عنوان السيادة الشعبيّة الإسلاميّة. ولهذا من المناسب أوّلًا توضيح المراد بهذه الكلمة المركبّة؛ لتتّضح ماهية الحكم الإسلاميّ بنحو أفضل.

بناءً على هذا، سنوضّح أوّلًا المراد بكلمة «السيادة الشعبيّة»، ثمّ نبيّن المراد بقيد «الإسلاميّة».

---

(١) جعفر السبحاني، **شورا در قرآن و نهج البلاغه**، الصفحة ٣٢؛ محمّد تقي مصباح اليزديّ، **حقوق و سياست در قرآن**، الصفحة ٣١٠.

ألف) السيادة الشعبيّة

عنوان السيادة الشعبيّة ناظر إلى عدّة مسائل في الحكم الإسلاميّ:

١- تبلور النظام وفقًا لإرادة الناس وأصواتهم، بمعنى أنّ الناس هم من يختارون أوّلًا نوع النظام. ثمّ يختارون كبار المسؤولين بنحو مباشر أو غير مباشر[1].

٢- حقّ الناس في مطالبة مسؤوليهم المنتَخبين بالعمل بواجباتهم تجاههم؛ وبحسب تعبير الإمام القائد المعظّم (حفظه الله): «فلسفة تقلّد المسؤوليّة في البلد وفقًا لرؤية الإسلام والجمهوريّة الإسلاميّة هي أن يعمل المسؤولون من أجل الناس. فالمسؤولون هم للناس، وهم خدّامهم ومدينون لهم وأمناء من قِبَلهم، والناس هم المحور. فيجب على من يتقلّد مسؤوليّةً في نظام الجمهوريّة الإسلاميّة أن يبذل قصارى جهده من أجل دنيا الناس، وماديّاتهم، ومعنويّاتهم، وإيجاد العدالة بينهم، وإحياء شأنهم الإنسانيّ، وحرّيّتهم»[2].

ووفقًا لكلام الإمام علي عليه السلام فإنّ حفظ الكرامة الإنسانيّة، ومراعاة العدل والإنصاف، واجتناب استغلال المنصب والأنانيّة، وممارسة الاعتدال واجتناب الإفراط والتفريط، والمنع من سخط الناس إرضاءً لأصحاب المال والسلطة، واجتناب اللغو في الكلام وحبّ الذات، يُعدّ

---

(١) كلمة في لقاء مع المسؤولين في نظام الجمهوريّة الإسلاميّة والعاملين فيه أُلقيت في ١٩/ ٤/ ١٣٧٩ هـ ش الموافق لـ ٢/ ١٢/ ٢٠٠٠ م.

(٢) المصدر نفسه.

جزءًا من مهامّ المسؤولين تجاه الناس في النظام الإسلاميّ[1]. وكذلك فإنّ رفع مستوى معرفتهم ومعلوماتهم للمشاركة الواعية والذكيّة في الميادين المختلفة يُعتبر من جملة واجبات الحكم أيضًا مقابلهم.

٣- الاستفادة من أفكار الناس وأعمالهم لتطوير البلد الإسلاميّ بتفجير الاستعدادات وعدم تعطيلها. ومن الواضح أنّ الاستفادة من استعدادات المسلمين الثوريّين وطاقاتهم الكامنة هي منشأ لعظمة النظام الإسلاميّ وعلوّ المجتمع الإسلاميّ وتطوّر البلد في المجالات السياسيّة والأمنيّة والثقافيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة[2].

٤- وجوب عمل المسؤولين على إحقاق حقوق الناس، والاهتمام بأمور المجتمع والحكم.

وفي الحقيقة إنّ السيادة الشعبيّة في الإسلام تُوجد التزامًا عند المسؤولين والناس على حدّ سواء[3]؛ وممّا قاله الإمام الخمينيّ (المتوفّى ١٤٠٩ هـ ق) في هذا المجال ما تعريبه: «يُعتبر تحديد المصير وشكل الحكم ونوعه من الحقوق الأوّليّة لكلّ شعب. وحيث إنّ

---

(١) نهج البلاغة، الرسالة ٥٣.

(٢) كلمة للقائد المعظّم في تجمّع لزائري المرقد المطهّر للإمام الخمينيّ في ١٤/ ٣/ ١٣٨٠ هـ ش، الموافق لـ ٤/ ٦/ ٢٠٠١ م.

(٣) كلمة للإمام القائد حفظه الله تعالى في الملتقى الأول للأفكار الاستراتيجيّة الذي عقد في ١٠/ ٩/ ١٣٨٩ هـ ش، الموافق لـ ١/ ١٢/ ٢٠١٠ م.

أكثر من تسعين بالمئة من الشعب في إيران من المسلمين فإنّ من الطبيعيّ أن يقوم الحكم على أسس الإسلام وموازينه وقواعده»[1].

ب) قيد الإسلاميّة في مصطلح «السيادة الشعبيّة الإسلاميّة»

قيد «الإسلاميّة» المأخوذ في هذا التركيب ناظر إلى عدّة مسائل في الحكم الإسلاميّ:

١- عدم الولاية المستقلّة لأحد على الآخر في الفكر الإسلاميّ. وأنّ هذا النحو من الولاية خاصّ بالله تعالى فقط. وإذا حدّد عزّ وجلّ لهذه الولاية طريقًا ما كان هذا الطريق مقبولًا وجديرًا بالاتباع. وأنّ القانون والتنفيذ يجب أن يكونا متطابقَين مع المعايير والمقرّرات الإلهيّة.

وبناءً على هذا، كما أنّ طاعة الأوامر الإلهيّة واجبة فإنّ طاعة الأحكام التي تقرّها مجالس التشريع، ويضعها نواب الشعب في إطار الأحكام الإلهيّة هي واجبة أيضًا[2].

٢- كون الحديث عن المسلمين. ولهذا فإنّ الإسلام هو من يرسم وفقًا لضوابطه إطار دورهم في الحكم وحدوده.

فالسيادة الشعبيّة الإسلاميّة هي حركة عامّة للناس في إطار دين الله تعالى، لا العادات الجاهليّة، ورغبات أصحاب الثروة والسلطة،

---

(١) روح الله الموسويّ الخمينيّ، **صحيفه امام**، الجزء ٤، الصفحة ٣٦٧.

(٢) كلمة للقائد المعظّم في اللقاء الأوّل مع نوّاب المجلس الثامن الذي عقد في ٢١/ ٣/ ١٣٨٧ هـ ش، الموافق لـ ١٠/ ٦/ ٢٠٠٨ م.

أو رغبات النفس الأمارة. وإذا تحقّق هذا فإنّ رغبة الناس في الحكم الإسلاميّ ستكون مصيريّةً. وفي إطار تصريح القائد المعظّم‏ حفظه الله بالمكانة الرفيعة للناس في الحكم الإسلاميّ - بوصفهم ركنًا أساسيًّا فيه - نبّه‏ حفظه الله إلى هذه المسألة، قائلًا ما تعريبه: «إذا انتُخب شخص للحكم، ولم يكن يتمتّع بالتقوى والعدالة، وأجمع الناسُ جميعًا عليه، كان هذا الحكم غير شرعيّ في رؤية الإسلام. ناهيكم عمّا لو اختارته الأكثريّة. فالقاعدة الأساس هي التقوى والعدالة. غاية الأمر أنّ هاتَين الصفتَين لا تؤثّران عمليًّا دون أصوات الناس ومقبوليّتهم للشخص. ولهذا كانت أصواتهم مهمّة. والإسلام يقدّر أصواتهم. وهنا يمكن الفرق بين الديمقراطيّة الغربيّة وبين السيادة الشعبيّة الدينيّة التي نطرحها نحن»[1].

٣- تقيّد المشاركة في الحكم - سواء أكانت بدافع دعم نظام ما وتقويته، أم تقلّد منصب في الحكم - برعاية ضوابط الشرع. وبالتالي لا يجوز الحصول على السلطة بأيّ وسيلة ممكنة، بما في ذلك خداع العوامّ من الناس. فلا تنبغي إساءة الاستفادة من مشاركة الناس في الميادين المختلفة. ولا يمكن استخدام وسائل غير مشروعة لجعلهم جسرًا للوصول إلى المطامع الدنيويّة. وإنّما تجب الاستفادة من القدرات الشعبيّة لتأمين مصالح المسلمين، وتحقيق أهداف الإسلام الرفيعة.

(١) كلمة الإمام القائد المعظّم‏ حفظه الله في لقاء مع أستاذة جامعة قزوين، وطلابها عقد في ٢٦/ ٩/ ١٣٨٢ هـ ش الموافق، لـ ١٧/ ١٢/ ٢٠٠٣ م.

٤- استناد حقّ الناس في الاختيار على فلسفة إسلاميّة متينة جدًّا، لا المشاعر الخاوية المبنيّة على الخيالات والأوهام. ولهذا، فللناس دور واقعيّ نابع من النظرة إلى مصير المجتمع الإسلاميّ - بل البشريّ - التي تدور مدار التكليف، لا صوريّ نابع من الرغبات الشخصيّة والنفسيّة.

والنتيجة أنّ مصطلح «السيادة الشعبيّة الإسلاميّة» يبيّن المكانة الرفيعة للناس في تشكيل الحكم واستمراره وإدارته في إطار الموازين الإلهيّة المبيّنة، والنابعة من صلب الدين.

أمّا مصطلح «الجمهوريّة الإسلاميّة» فيحكي أيضًا بنحو آخر عن أهميّة هذَين العنصرَين في النظام الإسلاميّ.

وفي الحقيقة إنّ الاعتماد على أصوات الناس وإرادتهم حاضر في صلب قيد الإسلاميّة. ومصطلح الجمهوريّة الإسلاميّة يحكي عن أنّ إرادة الناس ونسبة الحكم إلى المعنويّات والحكم الإلهيّ هما أمران مترابطان بنحو كامل. ولهذا فإنّ البحث حول المقدَّم من الجمهوريّة أو الإسلاميّة في النظام الإسلاميّ هو بحث بلا معنى، وغير صحيح؛ لأنّ الإسلاميّة والجمهوريّة ليسا أمرَين منفصلَين عن بعضهما، وقد وُصلا ببعضها ليُوجدا حقيقةً واحدة، بل تكمن الجمهوريّة في قلب الإسلاميّة، والاستناد إلى الحكم الإلهيّ في قلب الاستناد إلى الناس واحترام إرادتهم[1]. وقد عبّر الإمام الخمينيّ ﯨ (المتوفّى ١٤٠٩ هـ ق) عن هذا

---

(١) كلمة الإمام القائد المعظّمﻫ في مراسم المصادقة على رئاسة الجمهوريّة في دورتها العاشرة،

بما تعريبه: «الناس الذين تكاتفوا وضيّقوا الساحة بشجاعة على الملك هم أنفسهم يختارون نوع الحكم، بإرشاد ممّن كانوا دائمًا مشفقين عليهم.

وحيث إنّهم مسلمون فمن الطبيعيّ أن يكون الإسلام المِلَاك الوحيد والضابطة في مراحل العمل كلّها لاختيار النظام الاجتماعيّ ونوع الحكم.

وعلى هذا الأساس اقترحت نظام الجمهوريّة الإسلاميّة. وسوف أعرضه على التصويت العامّ»[1].

٣- الديمقراطيّة والسيادة الشعبيّة الإسلاميّة

اتّضح إلى الآن أنّ للناس في الحكم الإسلاميّ مكانة رفيعة وواقعيّة، رغم أنّ الحكم لا يكتسب الشرعيّة إلا من إذن الله تعالى. ولهذا لا يمكن الفصل بين «الجمهوريّة» - شعبيّة الحكم - وبين «الإسلاميّة» في النظام الإسلاميّ. وهنا يعرض على الذهن سؤال: ما علاقة نظام بهذه الأوصاف بالديمقراطيّة؟ وهل هما قابلان للجمع أم لا؟

للإجابة على هذا السؤال لا بدّ من الالتفات إلى أنّ النظرة إلى الديمقراطيّة ليست على نحو واحد؛ وبيان ذلك:

عقدت في ١٢/ ٥/ ١٣٨٨ هـ ش الموافق لـ ٣/ ٨/ ٢٠٠٩ م.

(١) روح الله الموسويّ الخمينيّ، **صحيفه امام**، الجزء ٤، الصفحة ٣٦٢.

١- لا تعدو الديمقراطيّة - بنظرة - كونها منهجًا لا تكمن وراءه أيّة قيمة. وبالتالي هي طريقة خاصّة لإشراك الناس في الحكم، لا تقوم على أيّة قيمة ومبدأ.

٢- الديمقراطية - بنظرة - ليست منهجًا، بل قيمة شاملة لبعض المبادئ والأسس؛ من قبيل: الأنسنة، وعدم جواز تدخّل الدين في السياسة، والنسبيّة، والحرّيّة، والمساواة المطلقة، وأمور من هذا القبيل.

٣- الديمقراطيّة - بنظرة - تختزن قابليّة تمكّنها من أن تكون منهجًا أو قيمة. وقد استُعملت فيهما.

ويبدو أنّ النظرة الثانية للديمقراطيّة هي النظرة المبرّرة والمنطقيّة من بين النظرات الثلاث؛ لأنّ الديمقراطيّة في استعمالاتها المعاصرة تعكس قيمًا ومبادئ كامنةً فيها. ولهذا فإنّ التيارات الفكريّة المختلفة في الغرب - الليبراليّة، والاشتراكيّة - تؤكّد على الديمقراطيّة. وقد قبلت جميعها المباني والقيم المشتركة الحاكمة على روحها. وبالتالي كلّما جرى الحديث عن الديمقراطيّة تجب ملاحظة المباني الحاكمة عليها.

ومن البديهيّ أنّ الديمقراطيّة بهذا التصوّر غير قابلة للجمع مع الإسلام، وإن أكّد الأخير على مفاهيم من قبيل: الحرّيّة، والمساواة، والعدالة، والمشاركة الشعبيّة، والرقابة العامّة؛ لأنّ المقدّمات التي تتّضح على أساسها حدود كلّ واحد من هذه المفاهيم وضوابطه تختلف اختلافًا تامًّا بين الإسـلام وبين الديمقراطيّة؛ إذ تُحدّد في أحدهما على أسـاس الألهنة، وكليّة بعض المبادئ، وربـط الدين

بالسياسة، وحجيّة الوحي، والاهتمام الخاصّ بالعقائد الدينيّة؛ من قبيل: الفرائض، والشعائر الدينيّة، و... . بينما تُحدّد في الآخر على أساس الأنسنة، والنسبيّة، وفصل الدين عن السياسة، ورفض حجيّة الوحي، والتساهل والتهاون، و... .

إذن، إنّما يمكن ادعاء عدم وجود أيّ تضادّ بين الديمقراطيّة وبين الإسلام وتطابقهما بشكل كامل عندما تُعزل المباني والقيم الحاكمة على مفردة «الديمقراطيّة» عنها، ويُنظر إليها بوصفها منهجًا محضًا. وإلا فإنّ الإسلام والديمقراطيّة مختلفان تمامًا من حيث المباني والقيم.

وبهذا يتّضح أكثر فأكثر بطلان قول بعضهم ما تعريبه: «الحكم الديمقراطيّ من حيث هو حكم لا يُعطي أيّ تفسير عن العالم والإنسان والعقيدة. ولا يُبرز أفضليّةً لدين على آخر. ولا يقدّم فلسفةً على أخرى. ولا ينشأ هذا الموقف من أنّ الحكّام أو المحكومين يؤمنون فلسفيًّا بالنسبيّة المطلقة للمعرفة، أو أتباع المدرسة اللاأدريّة، بل من أنّ ليس من مهامّ الحكم التدخّل في هذه المسائل؛ لأنّ الفلاسفة هم من يحدّدونها وليس الحكّام. وتدخّل الحكّام فيها لا يُنتج سوى النزاع والخصومة والديكتاتوريّة»[1].

وقد اعترف أحد الكتّاب الغربيّين قائلًا ما تعريبه: «جذور الديمقراطيّة بمعناها الغربيّ موجودة في تاريخ الكيانات والمؤسّسات

---

(١) محمّد مجتهد شبستريّ، نقدى بر قرائت رسمى از دين ـ بحران ها، چالش ها، راه حل ها، الصفحة ١١٠.

السياسيّة في أوروبا من جهة، والديمقراطيّة الليبراليّة ترتبط بشكل عميق بالأخلاق الدينيّة اليهوديّة والمسيحيّة وفلسفة التنوير في القرن الثامن عشر في أوروبا من جهة أخرى. وحينئذٍ، كيف يمكن تبرير الأمر بإقامة مثل هذا النظام في دول العالم الثالث؟

فالحقيقة أنّ الديمقراطيّة ظاهرة اجتماعيّة وثقافيّة غربيّة. والواقع أنّ انتشارها في أقطار العالم يشكلّ في نفسه مبرِّرًا لقبولها»[1].

بناءً على هذا، لو فرضنا أنّ الديمقراطيّة التي انبثقت من الغرب قد قدَّمت للمجتمعات الغربيّة النوال المطلوب فلا يمكن أن تكون مِلَاكًا مناسبا للبلدان الأخرى التي لا تمتلك وضعيّةً مشابهةً لها. ولهذا كان سوكارنو (المتوفّى ١٩٧٠ م) قائد ثورة الاستقلال في أندونيسيا يعتبر الديمقراطيّة الغربيّة سببًا لسقوط أندونيسيا في ورطة خطيرة. وكان يؤمن بلابديّة العمل بها، لكن بعد توفيقها مع الجوّ الداخليّ للبلد وتوطينها. ولهذا طرح مصطلح «الديمقراطيّة الموجهّة».

لنفكّر: قارن كيفيّة مشاركة الناس في الحكم الإسلاميّ - مع ملاحظة دورهم فيه - مع نحو مشاركتهم في أنظمة الحكم المختلفة المعاصرة، مبيّنًا أين يلعبون دورًا واقعيًا، وأين يلعبون دورًا صوريًا؟ ثمّ هل دورهم في كلّ واحد من أنظمة الحكم هذه دائم أو مرحليّ؟ بيّن هذه المقارنة في جدول.

---

(١) آلان دوبنوا، **تامل در مبانى دموكراسى**، ترجمه بزرگ نادرزاده، الصفحة ٣٨.

الخلاصة

ـ لاحظ دين الإسلام المبيْن واجبات للناس وحقوقًا في إطار لعبهم دورًا في الحكم؛ ليوفّر لهم أرضيّة المشاركة الفعّالة، والجدّيّة، والحيويّة في الحكم الإسلاميّ.

ـ العمل لإيجاد الحكم الإسلاميّ في الخارج، وتثبيته، وممارسة الرقابة العامّة في إطار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والبيعة، وإعلان الوفاء للحكم الشرعيّ، وتقديم أصحاب الرأي الاستشارة للحكّام، هي من جملة القدرات التي جعلها الإسلام لمشاركة الناس في الحكم.

ـ الإذن الإلهيّ هو المِلَاك الوحيد لشرعيّة الحكم وحقانيّته في رؤية الإسلام. أمّا الناس فلهم دور في إيجاد الحكم الإسلاميّ خارجًا، واستمراره، بحيث إنّهم إذا لم يشاركوا في ذلك لن يوجد الحكم الشرعيّ ولن يستمرّ.

ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من جملة الفرائض التي تختزن قابليّةً فريدةً للعب الناس دور الرقابة العامّة بنحو يجعل مشاركتهم واقعيّةً ومؤثّرةً ودائمة.

ـ كُلّف الناس بالبيعة للإعلان عن وفائهم للحكم والحاكم الشرعيَّين. وحتى لو لم تهبهما البيعةُ الشرعيّةَ إلا أنّ لها دورًا مهمًّا في تمتين الحكم وتثبيته. وهي ترفع بعض التهديدات والموانع من أمام النظام السياسيّ، وتزيد من كفاءته.

ـ تشكّل الاستشارة إطارًا آخر لمشاركة الناس في الحكم الإسلاميّ. وهي لا تلعب دورًا على مستوى شرعيّة الحكم الإسلاميّ، بل عندما يُصاب

الحاكم الإسلاميّ الشرعيّ بالترديد أو الإبهام في حلّ مسألة ما يمكن للاستشارة أن تحلّ تلك العقدة.

- المعادل الدقيق المعاصر للسيادة الشعبيّة الإسلاميّة هو الجمهوريّة الإسلاميّة. وهذا يعني أنّ الاستناد إلى إرادة الناس كامن في قلب الإسلاميّة. فللناس دور فريد في الحكم، يلعبونه في إطار الموازين الإسلاميّة. وعلى الحكم أن يوفّر لهم رغباتهم وحاجاتهم من خلال الاستفادة من الطاقات والقابليّات الكامنة عند الشعب المسلم.

- المباني التي تتشكّل الديمقراطيّة على أساسها منافية تمامًا للمباني الإسلاميّة. ولهذا تختلف بشكل كامل عن السيادة الشعبيّة الدينيّة. لكن، إذا اعتبرناها طريقةً لمشاركة الناس في الحكم، وتمكّنا من عزل مقدّماتها عنها، وما يلحق بها من مباني، فلا تنافي بينها وبين الإسلام آنذاك.

أسئلة حول الدرس

١- هل للناس دور في إعطاء الشرعيّة للحكم؟ استدلّ على الجواب.

٢- كيف يمكّن الأمرُ بالمعروف والنهيُ عن المنكر الناسَ من لعب دورهم في الحكم الإسلاميّ؟

٣- كيف يلعب الناس دورهم في الحكم الإسلاميّ من خلال البيعة؟

٤- ما القابليّة التي توجدها الاستشارة على مستوى مشاركة الناس في الحكم الإسلاميّ؟

٥- إلى ماذا يشير كلّ من مصطلح «السيادة الشعبيّة» وقيد «الإسلاميّة» في مصطلح «السيادة الشعبيّة الإسلاميّة»؟

٦- هل من الممكن الجمع بين الإسلام وبين الديمقراطيّة؟

مصادر لمزيد من المطالعة

١- عبد الله جوادی آملی، **ولایت فقیه - ولایت فقاهت و عدالت**، تنظیم و ویرایش محمّد محرابی، چ ٦، اسراء، قم، اسفند ١٣٨٥ هـ ش.

٢- محمّد تقی مصباح یزدی و محمّد جواد نـوروزی، **مردم سالاری دینی و نظریه ولایت فقیه**، چ ١، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدّس سرّه، قم، بهار ١٣٨٧ هـ ش.

٣- محمّد علی میرعلی، **جایگاه شورا در نظام مردم سالاری دینی**، چ ٢، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدّس سرّه، قم، زمستان ١٣٩١ هـ ش.

٤- احمد واعظی، **حکومت اسلامی - درس نامه اندیشه سیاسی اسلام**، چ ٥، انتشارات مدیریت حوزه علمیه قم، قم، پاییز ١٣٨٦ هـ ش.





الدرس الخامس:

ولاية الفقيه (معناها، شروطها، وأدلّتها)

يتوقّع من الطالب بعد تعلّم هذا الدرس:

١- التعرّف على معنى ولاية الفقيه.

٢- القدرة على بيان ضرورة اشتراط الفقاهة، والعدالة، والكفاءة في الوليّ الفقيه.

٣- القدرة على الاستدلال بالأدلّة العقليّة المحضة، والتركيبيّة؛ لإثبات ولاية الفقيه.

٤- القدرة على الاستدلال بالأدلّة النقليّة على ولاية الفقيه.



«ولاية الفقيه من القضايا التي يوجب تصوّرها التصديق بها. فهي لا تحتاج كثيرًا إلى برهان لإثباتها. وكلّ من يفهم عقائد الإسلام وأحكامه - ولو إجمالا - سوف يصدّق بها مباشرةً عندما يتصوّرها. ويعدّها أمرًا ضروريًّا وبديهيًّا»[1].

---

(١) روح الله الموسويّ الخمينيّ، **ولايت فقيه - حكومت اسلامى**، الصفحة ٩.



المقدّمة

اتّضح من البحوث السابقة أنّ لله تعالى فقط الحقّ في الولاية والحاكميّة استقلالًا على الإنسان. وأنّ الأنبياء الإلهيّين والأئمّة المعصومين عليهم السلام يتمتّعون بالولاية والحاكميّة في طول حقّه تعالى وإذنه. وسوف نسعى في هذا الـدرس، وما بعده، لبيان بعض الزوايا المهمّة للغاية في مباحث ولاية الفقيه. ولهذا سنبيّن في هذا الدرس معنى ولاية الفقيه. ثمّ نتحدّث حول الشروط المعتبرة في الوليّ الفقيه. ونشرح تتمّةً للبحث بعضَ الأدلّة التي تثبت ولاية الفقيه في عصر الغيبة.

١- معنى ولاية الفقيه

لا بدّ في بيان معنى «ولاية الفقيه» من دراسة كلّ مفردة من مفردتَي اللفظ المركّب على حدة. ثمّ توضيح المراد باللفظ المركّب منهما.

ألف) الولاية

أوّلًا: المعنى اللغويّ

لفظ الولاية مشتقّ من المادّة «و ل ي» الدالّة على مجيء الشيء تلو الآخر بلا فاصل بينهما. وقد استعمل لفظها - بكسر الواو وفتحها - في معاني متعدّدة مثل: القرب، والنصرة، والعون، الإِمـارة، والإدارة، والحبّ[1].

ثانيًا: المعنى الاصطلاحيّ

لمصطلح الولاية استعمالات عديدة في مجالات مختلفة، منها:

- الولاية التكوينيّة: قد يُـراد بالولاية القدرة على التصرّف في الموجودات والأمور التكوينيّة. وحيث إنّ الموجودات كلّها تقع تحت قدرة الله تعالى، فإنّ الولاية أصالةً هي له عزّ وجلّ. وهو الوحيد القادر على التصرّف في الوجود كلّه كيفما يشاء. وقد منح الله سبحانه مرتبة من هذه الولاية لبعض عباده الصالحين. وتُعتبر معجزات الأنبياء الإلهيّين وكراماتهم عليهم السلام، وكذلك كرامات الأئمّة الأطهار عليهم السلام وبعض الأولياء، من آثار هذه الولاية.

---

(1) إسماعيل بن حمّاد (الجوهريّ)، **الصحاح**، الجزء ٦، الصفحة ٢٥٣٠، ذيل المفردة: ولي؛ حسين بن محمّد بن مفضل (الراغب الأصفهانيّ)، **مفردات ألفاظ القرآن**، الصفحة ٨٨٥، ذيل المفردة: ولي.

ـ الولاية التشريعيّة: قد يُراد بالولاية أحيانًا الحقّ في الأمر والنهي. ويتضمّن هذا النحو من الولاية الحقّ في التصرّف في أرواح الأفراد، وأموالهم، وأعراضهم.

وهذا القسم هو المراد في بحث ولاية الفقيه.

ب) الفقيه

أوّلًا: المعنى اللغويّ

يدلّ لفظ «الفقه» على ما يحصل من فهم عميق ببذل الجهد والتأمل. والفقيه من يستطيع فهم دقائق المسألة وجذورها بدقّة. فالفهم مع تأمل ودقّة يُسمى فقهًا[1].

ثانيًا: المعنى الاصطلاحيّ

يُطلق مصطلح الفقيه على من يتمتّع بملكة الفقاهة في استنباط الأحكام الشرعيّة من مصادرها الإسلاميّة المعتبرة.

---

(١) محمّد بن مكرم (بن منظور)، **لسان العرب**، الجزء ١٣، الصفحة ٥٢٢، ذيل المفردة: فقه؛ حسين بن محمّد بن مفضل (الراغب الأصفهانيّ)، **مفردات ألفاظ القرآن**، الصفحة ٦٤٢، ذيل المفردة: فقه.

ج) ولاية الفقيه

بملاحظة معنى الولاية ومعنى الفقيه، يُقصد بولاية الفقيه كون المتصدّي في المجتمع الإسلاميّ وزعيمه، ومن له الحقّ في التصرّف في أرواح الناس، وأموالهم، وأعراضهم، في إطار القوانين والأحكام الإلهيّة، شخصًا قادرًا على استنباط الأحكام الإلهيّة من مصادرها المعتبرة.

ومن الجدير ذكره أنّ مصطلح «ولاية الفقيه» يتضمّن حقّ الفقيه في التصدّي والحكم. لكن، هل لإعمال الولاية شروط أخرى أم لا؟

لا يدلّ هذا المصطلح على ذلك. وبالتالي يجب استنباطها من الأدلّة المعتبرة.

٢- شروط الوليّ الفقيه

من المناسب بعد بيان معنى ولاية الفقيه أن نستعرض شروط الوليّ الفقيه. ولهذا سوف نبيّنها إجمالًا في هذا القسم. ثمّ نشير إلى بعض النكات المرتبطة بها.

ألف) ضرورة اعتبار الفقاهة، والكفاءة، والعدالة في الوليّ الفقيه

رغم أنّ الآيات والروايات قد دلّت على ضرورة الشروط المعتبرة في الوليّ الفقيه[1]، إلا أنّ للشروط كلّها مستنَدًا عقليًّا أيضًا؛ فحيث إنّ

---

(١) نصّت المادّة ١٠٩ من دستور الجمهوريّة الإسلاميّة تفصيلاً على أهمّ الشروط المعتبرة في الوليّ

المتصدّين لشؤون الحكم الإسلاميّ ملزمون بتطبيق القوانين الإلهيّة في المجتمع، يجب أن يتصدّى لذلك أصلح الأفراد وأفضلهم؛ وإلا ليس أنّ أحكام الله تعالى لن تطبّق كما يجب وحسبُ، بل سيهيّئ فقدانها لانحطاط المجتمع الإسلاميّ. والعقل السليم يحكم بعدم جواز إيكال الأمـور لغير أهلها مع وجودهم؛ لأنّ المجتمع سينجرّ حينئذٍ إلى الانحطاط[1]. وسوف نسعى فيما يلي لدراسة أهمّ الشروط المعتبرة في التصدّي لأمر المسلمين.

الشرط الأوّل: المعرفة بالأحكام الإلهيّة (الفقاهة)

الهدف من تشكيل الحكم الإسلاميّ هو إدارة المجتمع على أساس الأحكام والقوانين الإلهيّة. ولهذا يحكم العقل بوجوب أن يكون من هو على رأس مثل هذا الحكم قادرًا على تحديد الأحكام الإلهيّة واستنباطها من مصادرها الإسلاميّة المعتبرة؛ إذ يتطلّب الأمر في كثير من القرارات الحكوميّة أن يطبّق الحاكم حكم الشرع على الموضوع في إطار تحليله له بشكل صحيح.

وفي الحقيقة يجب أن تكون الأحكام الصادرة من جانب الحاكم الإسلاميّ وقراراته كلّها في إطار أحكام الشرع. ولا يمكن هذا إلا إذا

الفقيه. كما تحدّثت عنها المادّة ٥ منه أيضًا.

(١) تحدّث الإمام المعصومعليه السلام عن هذه المسألة على النحو التالي: «يُستدلّ على إدبار الدول بأربع: تضييع الأصول، والتمسّك بالغرور، وتقديم الأراذل، وتأخير الأفاضل». عبد الواحد بن محمّد الآمديّ، **تصنيف غرر الحكم ودرر الكلم**، الصفحة ٣٤٢، الحديث ٧٨٣٥.

كان قادرًا على الاجتهاد والفقاهة؛ وقد عدّ الإمام الخمينيّ ﷺ (المتوفّى ١٤٠٩ هـ ق) العلم بالأحكام الإلهيّة من الشروط العقليّة المعتبرة في الحاكم على المجتمع الإسلاميّ، وصرّح قدّس سرّه قائلًا: «إنّ الحكومة الإسلاميّة لمّا كانت حكومةً قانونيّة، بل حكومة القانون الإلهيّ فقط، وإنّما جُعلت لأجل إجراء القانون، وبسط العدالة الإلهيّة بين الناس، لا بدّ في الوالي من صفتَين، هما أساس الحكومة القانونيّة، ولا يعقل تحقّقها إلّا بهما: إحداهما: العلم بالقانون، وثانيتهما: العدالة»[1].

ومع أنّنا سنبيّن في بحث أدلّة ولاية الفقيه أنّ وجوب شرط الفقاهة يُدرَك بالعقل، إلا أنّ الروايات الواردة عن المعصومين عليهم السلام أيضًا قد أرشدت إلى حكم العقل هذا. وسوف نستعرض في بحث الأدلّة النقليّة روايات على ولاية الفقيه قد تمسّك بها الكثير من الفقهاء لإثبات ضرورة شرط الفقاهة في الحاكم على المجتمع الإسلاميّ. علِمًا أنّ الروايات في هذا المجال لا تنحصر بما سنذكره، بل بالإمكان الاستدلال على ضرورة ذلك في الحاكم في عصر الغيبة بكلماتٍ غيرها عن المعصومين عليهم السلام أيضًا[2].

---

(١) روح الله الموسويّ الخمينيّ، **كتاب البيع**، الجزء ٢، الصفحة ٦٢٣.

(٢) منها ما ورد في كلام للإمام عليّ إذ قال عليه السلام: «إنّ أولىَ الناس بأمر هذه الأمّة قديمًا وحديثًا أقربها من رسول الله ﷺ، وأعلمها بالكتاب، وأفقهها في الدين»، نصر بن مزاحم المنقريّ، **وقعة صفّين**، الصفحة ١٥٠.

هذا، وقد تمسّك الفقهاء بروايات واردة في بحث إمام الجماعة يمكن أن تكون شواهد على هذا المدّعى؛ منها قوله عليه السلام: «من أمّ قومًا وفيهم من هو أعلم منه وأفقه لم يزل أمرهم إلى السفال إلى يوم القيامة»، محمّد بن الحسن (الحرّ العامليّ)، **وسائل الشيعة**، الجزء ٥، الصفحة ٤١٥، باب استحباب تقديم الأفضل الأعلم الأفقه وعدم التقدّم عليه، الحديث ١.

بناءً على هذا، يجب أن يكون من يقع على رأس الحكم الإسلاميّ مسلّطًا على المصادر الدينيّة، وقادرًا على استنباط الأحكام الإلهيّة منها. ويُسمّى هذا الشخص بالفقيه، أو المجتهد. أي الخبير في الإسلام، والمجتهد في أصول الدين وفروعه كلّها، ومن له القدرة على فهم الأبعاد السياسيّة للإسلام أيضًا[1]. ولا يلزم من هذا أن يكون للفقيه مقلّدون، أو يكون ممّن يُصطلح عليه بمرجع التقليد؛ لأنّ ما هو ضروريّ لإدارة الحكم الإسلاميّ هو العلم بالأحكام الإلهيّة عن طريق استنباطها من المصادر؛ وقد قال الإمام الخمينيّ قدس سره (المتوفّى ١٤٠٩ هـ ق) في هذا المجال ما تعريبه: «أنا مؤمن منذ البداية بعدم اعتبار شرط المرجعيّة، وكفاية المجتهد العادل الذي يصادق عليه الخبراء المحترمون في البلاد عامّة، ومصرّ عليه»[2].

الشرط الثاني: التمتُّع بالكفاءة وحسن التدبير

من أهمّ أهداف تشكيل الحكم الإسلاميّ تأمين المصالح العامّة. لهذا كما يجب أن يتمتّع من يقع على رأس الحكم في المجتمع الإسلاميّ بالقدرة على استنباط الأحكام الإلهيّة، يجب أيضًا أن يكون صفوة الآخرين من حيث القدرة على إدارة البلد والمهارة المطلوبة لذلك؛

وفي إطار الاستدلال بهذه الروايات صرّح آية الله الشيخ حسين وحيد الخراسانيّ (حفظه الله) قائلًا: «المراتب والمناصب فيها على أساس درجات العلم، والإيمان، والأمانة». حسين وحيد الخراسانيّ، **منهاج الصالحين**، الجزء ١، الصفحة ٢٧٧.

(١) عبد الله جواديّ الآمليّ، **ولايت فقيه - ولايت فقاهت و عدالت**، الصفحة ١٣٧.

(٢) روح الله الموسويّ الخمينيّ، **صحيفه امام**، الجزء ٢١، الصفحة ٣٧١.

ليتمكّن من تأمين المصالح العامّة بنحو أفضل وأشمل. وتُعتبر معرفة الزمان، والعدوّ، وبُعْدُ النظر، والذكاء، والفطنة، والكياسة، والشجاعة، والحزم في اتخاذ القرارات من العوامل المؤثّرة والمهمّة في إدارة البلد. لهذا يجب أن يتمتّع الحاكم الإسلاميّ بأعلى مستوى من هذه الخصال. ولا يكفي مجرّد المعرفة بالقوانين لتقلّد هذه المسؤوليّة؛ وقد قال الإمام الخمينيّ (المتوفّى ١٤٠٩ هـ ق) في هذا المجال ما تعريبه: «حتّى لو كان الفردُ أعلمَ في العلوم المتعارف عليها في الحوزات، لكن عاجزًا عن تحديد مصلحة المجتمع، أو تمييز الأفراد الصالحين والمفيدين من غيرهم، وكان - عمومًا - فاقدًا للنظرة الصحيحة والقدرة على اتخاذ القرار في المجالَين الاجتماعيّ والسياسيّ، فلا يكون مجتهدًا في المسائل الاجتماعيّة وشؤون الحكم. وبالتالي لا يمكنه تقلّد زمام أمور المجتمع»[1].

الشرط الثالث: التمتّع بالأهليّة الأخلاقيّة والتقوى والعدالة

يجب أن يتمتّع مطبّق القانون في الحكم الإسلاميّ، بل جميع العاملين فيه، ومدارء المجتمع، بالأهليّة الأخلاقيّة، مضافًا إلى معرفتهم بالقوانين؛ لئلا يُسيئوا الاستفادة من الإمكانات التي تقع تحت تصرّفهم، ويستعملوها بشكل صحيح؛ لإنجاز مهامّهم التي تحمّلوها. ولكي لا تدفعهم مصالحهم الشخصيّة أو مصالح الجماعة والفئة لتجاوز صلاحيّاتهم.

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ١٧٧.

إذن، يجب أن يتحلّى مطبّق القانون بالأهليّة الأخلاقيّة، ومرتبة من التقوى والعدالة؛ ليتمكّن من الصمود أمام الهوى، والنزوة، والمصالح الشخصيّة، ومصالح الفئة، ويقدّم الحقّ عليها[1].

هذا، ومن أرفع أهداف الحكم الإسلاميّ المنع من أيّ نحو من الظلم، والتمييز، والتعدّي على الآخرين، والمخالفة للقانون، ونشر العدالة والتقوى في أجواء المجتمع الإسلاميّ. ولهذا لا يقبل العقل أن يكون من يقبع على رأس مثل هذا الحكم فاقدًا للعدالة والتقوى. وقد أيّدت هذا الحكم العقليّ البديهيّ آيات من القرآن الكريم[2]، وكلمات المعصومين عليهم السلام[3].

---

(١) محمّد تقي مصباح (اليزديّ)، **مشكات - نظريّه سياسى اسلام**، الجزء ٢، الصفحة ٩٦.

(٢) قال تعالى: ﴿وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَٰتٍ فَأَتَمَّهُنَّ ۖ قَالَ إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ۖ قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِى ۖ قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾. سورة البقرة، الآية ١٢٤.

(٣) ورد في رواية عن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله أنه قال في ضرورة توفّر هذا الشرط في إمام المسلمين: «لا تصلح الإمامة إلا لرجل فيه ثلاث خصال: ورع يحجزه عن معاصي الله، وحلم يملك به غضبه، وحسن الولاية على من يلي حتّى يكون لهم كالوالد الرحيم»، محمّد بن يعقوب الكلينيّ، **الكافي**، الجزء ١، الصفحة ٤٠٧، باب ما يجب من حقّ الإمام على الرعيّة وحقّ الرعيّة على الإمام، الحديث ٨. وورد في هذا الإطار أيضًا قوله عليه السلام في **نهج البلاغة**: «من نصّب نفسه للناس إمامًا فليبدأ بتعليم نفسه قبل تعليم غيره، وليَكُن تأديبه بسيرته قبل تأديبه بلسانه، ومعلّمُ نفسه ومؤدّبُها أحقّ بالإجلال من معلّم الناس ومؤدّبهم»، **نهج البلاغة**، الحكمة ٧٣. وورد في مورد آخر من **نهج البلاغة** قوله عليه السلام: «لا ينبغي أن يكون الوالي على الفروج، والدماء، والمغانم، والأحكام، وإمامة المسلمين، البخيلَ؛ فتكون في أموالهم نهمته، ولا الجاهلَ؛ فيضلّهم بجهله، ولا الجافي؛ فيقطعهم بجفائه، ولا الحائفَ للدول؛ فيتّخذ قومًا دون قوم، ولا المرتشي في الحكم؛ فيذهب بالحقوق، ويقف بها دون المقاطع، ولا المعطِّلَ للسنّة؛ فيُهلك الأمّة». المصدر نفسه، الخطبة ١٣١. وفي أهميّة تحلّي الحاكم بالتقوى وضرورتها قال الإمام الحسين عليه السلام: «ولَعَمري! ما الإمام إلا الحاكم القائم بالقسط، الداين بدين الله، الحابس

ومن الجدير ذكره أنّ العدالة في الاستعمالات الفقهيّة تُطلق تارةً على ما يقابل الظلم، وعلى ما يقابل الفسق أخرى. والعدالة المعتبرة في شروط الوليّ الفقيه بوصفه ربّان المجتمع الإسلاميّ تشمل المعنيَين؛ إذ يجب في مثل هذا المنصب أن يجتنب الفسق والفجور، كما لا ينبغي له أن يرتكب الظلم. وفي الحقيقة تستلزم العدالةُ التقيّدَ التامَّ بأحكام الشرع، والسيرَ في طريقه.

ولهذا الشرط أهميّة شديدة، بحيث إنّ أدنى حركات الوليّ الفقيه هي تحت مجهر الخبراء المراقبين له. وإلى الحدّ الأدنى يُقلّل هذا الأمرُ إمكانيّة سوء الاستفادة من هذا المنصب. ولهذا يؤكّد الإمام الخمينيّ ﭬ (المتوفّى ١٤٠٩ هـ ق) قائلًا ما تعريبه: «لا يصبح الفقيه مستبدًّا. والفقيه الذي يتحلّى بهذه الصفات يكون عادلًا... وكلمة واحدة كذبًا تُسقطه عن العدالة، وكذلك نظرة محرّمة واحدة. ولا يمكن لمثل هذا الشخص أن يعصي»[1].

لنفكّر: يرى بعضهم أنّ تطبيق الأحكام الإلهيّة، وتحقيق أهداف الحكم الإسلاميّ لا يستوجب كون الحاكم قادرًا على الاجتهاد والفقاهة؛ إذ يمكنه الوصول إلى أحكام الإسلام من خلال استشارة أهل الرأي في هذا المجال، والفقهاء، والمجتهدين.

نفسه على ذات الله»، محمّد بن علي بن شهر آشوب، **مناقب آل أبي طالب**، الجزء ٤، الصفحة ٩٠.

(١) روح الله الموسويّ الخمينيّ، **صحيفه امام**، الجزء ١١، الصفحة ٤٦٤.

وبالتالي لا ضرورة لأن يكون الحاكم فقيهًا.
ما رأيك في هذا؟ ناقش المسألة مع زملائك.

ب) ضرورة اعتبار الشروط الثلاثة في المتصدّين لشؤون الحكم

الضرورة التي اقتضت تحلّي الوليّ الفقيه بالشروط الثلاثة السابقة هي نفسها تقتضي تمتّع بقيّة العمّال في الحكم الإسلاميّ بها، وذلك بنحو يتناسب مع مقاماتهم، ومناصبهم، ومراتبهم المختلفة. ففي الحقيقة للشروط المذكورة مراتب مختلفة. وكلّما اقتربنا من رأس هرم الحكم الإسلاميّ أكثر تصبح هذه الصفات أعمق، وأدقّ، وأكثر. وعلى كلّ فرد أن يتمتّع بها بمقدار أهميّة منصبه، ورفعة سِمَته؛ إذ من من البديهيّ وجوب كون من يريد تطبيق القانون عالمًا به، وعلى معرفة بشروط تطبيقه، وكيفيّة ذلك. وإلا إذا لم يكن عالمًا به لن ينجح في تطبيقه. وسوف يتعدّى الحدود. ويُخلّف وراءه خسائر بمقدار المسؤوليّة التي يتحمّلها.

هذا، ويجب على كلّ موظّف ومسؤول ومدير أن يكون عالمًا بالقوانين الشرعيّة المرتبطة بشغله ومسؤوليّته التي يتحمّلها؛ لأنّ قوانين النظام الإسلاميّ تتطابق مع المباني الإسلاميّة، وهو مكلّف بالعمل في إطارها. ومن يلتزم بالعمل بمسؤوليّاته يقع تحصيل المعرفة بمهامّه وامتلاكه نظرةً صحيحةً عنها في الدرجة الأولى من الأهميّة بالنسبة له.

وتختلف دائرة المعرفة التي تتناسب مع نوع المسؤوليّة التي يتحمّلها الفرد وعمقُها؛ إذ قد يتحمّل المرء مسؤوليّةً صغيرة، في مكان محدود ومعيّن، فتكون قوانينه وقراراته قليلة. وحينئذٍ، تكون المعرفة المطلوبة للتصدّي لهذه المسؤوليّة قليلةً جدًّا ومحدّدة. وقد تكون مسؤوليّة الفرد أوسع من ذلك، وحينئذٍ، يجب عليه أن يتعرّف على القوانين ويطّلع عليها بما يتناسب مع دائرة مهامّه وصلاحيّاته.

ويجب على أولياء الأمر أيضًا إيكال المسؤوليّات إلى من يمتلكون المهارة المطلوبة لإنجازها، والتجربة، والكفاءة كذلك، دون غيرهم. فيشترط في أصحاب المناصب في الحكم الإسلاميّ التمتّع بالأهليّة المطلوبة والتخصّص اللازم في المجال الذي يتولّى الواحد منهم مسؤوليّة فيه؛ لئلا يُحمّل المجتمع تكاليف باهظة[1]. كما يتطلّب تحقّق العدالة في المجتمع وانتشار التقوى الإلهيّة فيه أن يتمتّع المتقلّدون للمناصب المختلفة في الحكم الإسلاميّ بالعدالة والتقوى. وبمقدار ما يفقد هذا الشرط رونقه بينهم سوف يبتعد المجتمع الإسلاميّ عن العدالة والتقوى.

---

(١) مضافًا إلى دلالة العقل على ضرورة تحلّي المسؤولين بالتخصّص اللازم في الحكم فقد دلّت الأدلّة النقليّة على ذلك أيضًا؛ إذ نُقل مثلًا عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «من ولِيَ شيئًا من أمور المسلمين فضيّعهم ضيّعه الله تعالى»، محمّد بن علي بن بابويه (الصدوق)، **ثواب الأعمال**، الصفحة ٢٦٠. وقال عليه السلام أيضًا: «إنّ من بقاء المسلمين وبقاء الإسلام أن تصير الأموال عند من يعرف فيها الحقّ ويصنع فيها المعروف. وإنّ من فناء الإسلام وفناء المسلمين أن تصير الأموال في أيدي من لا يعرف فيها الحقّ ولا يصنع فيها المعروف»، محمّد بن الحسن (الحرّ العامليّ)، **وسائل الشيعة**، الجزء ١١، الصفحة ٥٢١، أبواب فعل المعروف (باب استحبابه وكراهة تركه)، الحديث ١.

ج) ملاك الأصلحيّة

تأمين مصالح المسلمين وأهداف الحكم الإسلاميّ هو من وظيفة كلّ مسؤول. ولهذا يجب أن يكون كلّ من يتقلّد منصبًا الأصلحَ من حيث ما يتطلّبه منصبه. فسيادة الصالحين تقتضي أن يخلف الإمامَ المعصومَعليه السلام في عصر الغيبة أقربُ شخص إليهعليه السلام في الصفات المطلوبة لإعمال الولاية.

بناءً على هذا، يُختار للخلافة الأفضل من بين من يمتلكون الأهليّة على مستوى الشروط الثلاثة المتقدّمة. ولهذا تجب ملاحظة مجموع الشروط المذكورة في تحديد الفرد الأصلح، واختيارُ الأفضل من حيث مجموع الشروط؛ فلو أُريد تعيين رئيس للجامعة مثلًا فلا يُلاحظ معيار واحد فقط في ذلك، بل تُلاحظ عدّة معايير من أهمّها: حيازته لشهادة الدكتوراه، وامتلاكه سابقةً في التدريس والعمل الإداريّ التنفيذيّ، وتمتّعه بمقبوليّة عند أعضاء اللجان العلميّة والأساتذة والطلاب، وبملاحظة هذه الخصائص يُقترح عدد من الأشخاص لرئاسة الجامعة. لكن، يمكن أن يكون من بينهم من له سابقة علميّة وتدريسيّة أكثر من غيره، إلا أنّه فاقد للسابقة الإداريّة التنفيذيّة؛ أو من له سابقة إداريّة تنفيذيّة جيّدة، إلا أنّه ليس من الدرجة الأولى على مستوى الأسس العلميّة؛ أو من له سابقة إداريّة تنفيذيّة ممتازة، وسابقة تدريسيّة كذلك أيضًا، إلا أنّه لا يتمتّع بالمقبوليّة عند أعضاء اللجان العلميّة والأساتذة والطلاب، ولا يستطيع التواصل مع الآخرين والتعامل

معهم. ومن الواضح أنّ أفضل خيار هنا هو من يمتلك حدّ نصاب كلّ شرط من الشروط، والأفضل من حيث مجموعها.

والأمر كذلك أيضًا في الوليّ الفقيه؛ أي يجب أن يتمتّع بحدّ نصاب كلّ شرط من الثلاثة المطلوبة، مضافًا إلى كونه الأفضل من حيث مجموعها. لهذا إذا كان الشخص فقيهًا، وذا كفاءة في إدارة المجتمع، إلا أنّه لا يتمتّع بالتقوى، أو كان فقيها متّقيًا، إلا أنّه عاجز عن إدارة البلد، كان خارجًا أصلًا عن دائرة المرشّحين الأوّليّين لمنصب ولاية الفقيه رغم تمتّعه بمستوى علميّ رفيع؛ وذلك لما تقدّم من أنّ إحراز حدّ نصاب كلّ شرط من الشروط واجب. ومن الواضح أن لو امتلك عدد من الأشخاص حدّ النصاب المطلوب في كلّ شرط من الثلاثة، وكانوا جميعًا فقهاء، عدولًا، ذوي كفاءة في المسائل السياسيّة ومعرفة، فالأصلح من بينهم يكون من يتمتّع بكفاءة سياسيّة أكثر، والأفضل من بقيّة الفقهاء من هذه الجهة؛ لأنّ الأولويّة للأصلح على مستوى مهمّة الوليّ الفقيه، وهي تدبير المجتمع وإدارته[1].

د) عدم ضرورة تمتّع الوليّ الفقيه بتخصّصات مختلفة

بملاحظة الشروط الثلاثة المذكورة يمكن طرح السؤال التالي: لماذا لم يُشترط في الوليّ الفقيه التخصّصُ في الأمور العسكريّة والاقتصاديّة مضافًا إلى الفقاهة؛ رغم أنّها من المحاور المهمّة في إدارة المجتمع؛

---

(١) عبد الله جوادي الآملي، **ولايت فقيه - ولايت فقاهت و عدالت**، الصفحة ٣٩٤؛ محسن محمديّ الأراكيّ، **نظريّة الحكم في الإسلام**، الصفحات ٣١٧ - ٣٢٤.

إذ ألا يوجب عدم تخصّصه في هذه الأمور - بوصفه ربّان المجتمع الإسلاميّ - ضعف إدارتـه وقيادته، وحـدوث خلل في إدارة أمور المجتمع؟

المهمّة الأساس للمدير هي تنسييق الطاقات والإمكانات المتاحة له لتحقيق الهدف الأصليّ للمنظّمة التي يديرها. ولهذا يجب أن يكون أفضل من الآخرين من هذه الجهة؛ بحيث يعرف هدف المنظّمة واستراتيجيّاتها أفضل من الآخرين. لكن لا يجب أن يكون الأفضل في العمل الذي تنجزه القوى التي تحت إدارته، بل بإمكانه استشارتهم في الأمور التي لا تُعتبر جزءًا من عمله.

بناءً على هذا، تعاليم الإسلام الأساسيّة وأحكامه هي بمنزلة الإطار الذي يجب إرشاد المجتمع كلّه وفقه. وإدارة المجتمع على المستوى العامّ هي المهمّة الأساس للمدير نفسه. كما أنّ الشرطَين الأخلاقيَّين - التقوى والعدالة - هما من الشروط اللازمة له، ولا يمكن تحصيلهما بالاستشارة. وبالتالي يجب أن يتصدّى لإدارة المجتمع من يرجح على غيره في الخصائص المرتبطة بوظائف المدير نفسه. أمّا بقيّة الأمور فبإمكانه أن يستشير فيها، ويستفيد من مساعدة الآخرين له فيها.

هذا، ولا يوجد اليوم رئيس للجمهوريّة، أو الـوزراء، أو مسؤول تنفيذيّ أوّل في أيّ مكان من العالَم مختصّ في المجالات كلّها؛ السياسيّة، والاقتصاديّة، والقانونيّة، والعسكريّة، ونظائرها. وهو الذي يأخذ القرارات رأسًا، بل لا يتيسّر هذا أصلًا لغير المعصوم عليه السلام.

والمنهج المعتمد في البقاع كلّها هو وجود عدّة مستشارين في المجالات المختلفة، يلعبون دورًا مهمًّا في اتخاذ القرارات ووضع السياسات المتعدّدة. وهكذا كان الأمر في نظام ولاية الفقيه والجمهوريّة الإسلاميّة أيضًا، وما زال. فالقائد يتّخذ قراره استنادًا إلى مبدأ الاستشارة والاستفادة من آراء المختصّين والخبراء. وهناك أذرع استشاريّة عديدة تقف إلى جانبه[1].

٣- أدلّة ولاية الفقيه

للوصول إلى الحكم الشرعيّ أربعة طرق:

١- القرآن (الكتاب).

٢- الرواية (السنّة).

٣- الإجماع (اتفاق الفقهاء).

٤- العقل (الحكم العقليّ القطعيّ).

وعلى الرغم من أنّ طريقًا واحدًا منها يكفي لإثبات الحكم الشرعي، إلا أنّ الفقهاء قد استدلّوا في كلماتهم على ولاية الفقهاء بالأدلّة الأربعة كلّها. وحيث إنّ الكتاب الحاضر يُركّز على الجوانب العقليّة لولاية الفقيه سنبيّن أوّلًا الأدلّة العقليّة عليها. ولكي يتعرّف الطلّاب

---

(١) محمّد تقي مصباح اليزديّ، **حكيمانه ترين حكومت - كاوشى در نظريه ولايت فقيه**، الصفحة ٢١٤.

الكرام إجمالًا على الأدلّة النقليّة عليها سنطرح بعضًا منها أيضًا. وبعد إلقاء نظرة إجماليّة على آيات القرآن الكريم، سنجعل الروايات التي استند الفقهاء إليها محورًا للبحث أكثر من غيرها.

ألف) الأدلّة العقليّة

نظرًا لوجود أدلّة عقليّة متينة على إثبات ولاية الفقيه فقد صرّح بعض الفقهاء بأنّ الدليل العقليّ هو أهمّ دليل على إثباتها. أمّا السيرة وكلمات المعصومين عليهم السلام فهي مؤيّدة له[1].

هذا، وقد تكون مقدّمات الدليل العقليّ عقليّةً كلّها، ويُسمّى الدليل حينئذٍ بالدليل العقلي المحض. وقد تضمّ مقدّماته مقدّمات نقليّةً مقبولة، ويسمّى الدليل حينئذٍ بالدليل العقليّ المركّب[2]. وسنثبت ولاية الفقيه في المقام من خلال البراهين العقليّة. وعلى الرغم من أنّها كثيرة في كلمات الفقهاء، ومتنوّعة، إلا أنّنا سنستعرض ثلاثة منها فقط رعايةً للاختصار.

الدليل الأوّل: مبدأ التنزّل التدريجيّ

يمكن تقريب هذا الدليل العقليّ من خلال عدّة مقدّمات:

---

(١) ناصر مكارم الشيرازيّ، **بحوث فقهيّة مهمّة**، الصفحة ٤٧١.

(٢) غير المستقلّ عقلاً. [المترجِم]

١- فلسفة تشكيل الحكم الإسلاميّ هي تأمين مصالح المسلمين عن طريق تطبيق الأحكام الإلهيّة.

٢- أرفع نوع من الحكم، وأكثره مطلوبيّة، والذي يؤمّن مصالح المسلمين في أعلى مستوياتها، هو الحكم الـذي يكون الإمـام المعصوم عليه السلام على رأسه، ويكون عمّاله جميعًا متّصفين بالعصمة؛ لأنّهم لا يخطئون عمدًا ولا سهوًا. وليس في أقوالهم، ولا أفعالهم أيّ نقص أبدًا. وبالتالي يمكنهم - مع انتفاء الموانع الداخليّة والخارجيّة - تأمين مصالح الأفراد بنحو كامل.

٣- إذا لم يتيسّر تأمين المصلحة الضروريّة واللازمة في حدّها المطلوب والمثاليّ يجب تأمين المرتبة الأقرب إلى ذلك. وبالتالي إذا لم يكن وجود الفرض أعلاه ممكنًا، يحكم العقل بوجوب الرضا بالمرتبة الأدنى منه. وذلك بأن يكون المعصوم عليه السلام على رأس الحكم. ولا مناص من استخدام عمّال غير معصومين. لكنّهم أرفع من غيرهم من حيث الشروط المعتبرة لتقلّد مناصب الحكم. ولهذا لم يتخلّ المعصومون عليهم السلام أبدًا عن الحكم بذريعة عدم وجود عمّال معصومين إلى جنبهم.

٤- تشكيل الحكم في عصر الغيبة لازم من جهة. ولا يمكن الوصول إلى الحاكم المعصوم من جهة أخرى. فيحكم العقل بأن يجلس محلّ المعصوم أقرب فرد إليه من حيث الشروط المطلوبة لإدارة الحكم، ومنها العلم بالأحكام الإلهيّة، بغية تأمين المصلحة عن هذا الطريق بالمقدار الممكن.

بناءً على هذا، عندما لا يتيسّر الوصول إلى المعصوم عليه السلام، وحكمه، وتأمين المصلحة بالحدّ المطلوب والمثاليّ، يحكم العقل بعدم إمكانيّة التخلّي كليًّا عن أصل المصلحة في وجود الحكم بهذه الذريعة. ولا يمكن عدّ أنظمة الحكم كلّها - على اختلاف مراتبها - متساوية، والقول بجواز حاكميّة أيّ نظام منها على حدّ سواء، بل يجب السعي لتشكيل أقـرب حكم إلى حكم المعصوم عليه السلام، وتأمين أقـرب مصلحة إلى المصلحة المثاليّة.

بناءً على هذا، يجب في مثل هذه الحالة الرجوع في الشروط المطلوبة لإدارة الحكم الإسلاميّ - العلم بالقوانين الإلهيّة، والعدالة والتقوى، والكفاءة الإداريّة والتدبير - إلى الأفضل من بين من تتوفّر فيهم، والأقرب إلى المعصوم عليه السلام[1].

ومن الجدير ذكره أنّ هذا الأصل العقلائيّ قاضٍ بأنّ حكم الفقيه الجامع للشرائط إذا لم يكن ممكنًا في في عصر الغيبة - لأي سبب كان - فلا ينبغي الخضوع لأيّ حكم كان، بل يجب السعي للدنوّ من أقرب مرحلة منه؛ وقد صرّح الفقهاء بأنّ النوبة تصل في صورة عدم إمكان توفّر حكم الفقيه الجامع للشرائط إلى حكم المؤمن العادل[2].

---

(١) محمّد تقي مصباح اليزديّ، **حكيمانه ترين حكومت - كاوشى در نظريه ولايت فقيه**، الصفحات ١٩٠ - ١٩٥.

(٢) محمّد بن حسين بن علي (كاشف الغطاء)، **الفردوس الأعلى**، الصفحة ٩٤؛ جواد بن علي كُبار التبريزيّ، **إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب**، الجزء ٣، الصفحة ٤٥.

الدليل الثاني: جامعيّة أحكام الإسلام وخلودها

يقوم هذا الدليل على عدّة مقدّمات:

١- أحكام الإسلام جامعة وشاملة للأحكام الاجتماعيّة أيضًا.

٢- فوّض الله تعالى تطبيق الأحكام الاجتماعيّة وأمور الحكم في عصر الحضور إلى النبي الأكرمﷺ والأئمّة المعصومينعليهم السلام.

٣- مع عدم إمكان الوصول إلى المعصومعليه السلام صورتان متصوّرتان:

أ) إمّا أن يرفع الله تعالى يده عن تطبيق أحكام الدين الاجتماعيّة.

ب) وإمّا أن يؤكّد عزّ وجلّ على تطبيقها.

والفرض الأوّل باطل؛ لأنّ الإسلام دين خاتم، وأحكامه الثابتة الفرديّة والاجتماعيّة دائميّة لا تقبل التعطيل في أيّ زمان[1].

٤- حيث يجب تطبيق الأحكام الإلهيّة في عصر الغيبة فإمّا أن يفوّض الله تعالى تطبيقها إلى الأصلح، وإمّا إلى غير الأصلح.

---

(١) ورد في الروايات أيضًا تأكيد على هذه النقطة؛ فعن زرارة قال: «سألت أبا عبد اللهعليه السلام عن الحلال والحرام فقال: حلال محمّد حلال أبدًا إلى يوم القيامة، وحرامه حرام أبدًا إلى يوم القيامة»، محمّد بن يعقوب الكلينيّ، **الكافي**، الجزء ١، الصفحة ٥٨، باب البدع والرأي والمقاييس، الحديث ١٩.

والفرض الثاني باطل؛ إذ يلزم منه:

أوّلًا: نقض الغرض، وخلاف الحكمة الإلهيّة؛ إذ مع وجود الأصلح يفوّض تطبيق الأحكام الإلهيّة إلى من لا يقدر على سوق الناس إلى السعادة والكمال.

ثانيًا: ترجيح المرجوح (غير الأصلح) على الراجح (الأصلح) مع إمكان الوصول إلى الأصلح.

وهذا قبيح عقلًا.

بناءً على هذا، يجب أن يتولّى أمور المسلمين في عصر الغيبة وتطبيق الأحكام الإلهيّة فيه الفردُ الأصلح في هذا المجال. وهو الأفضل من حيث الشروط المطلوبة - العلم بأحكام الإسلام، والتقوى، والعدالة، والقدرة على تدبير المجتمع وإدارته - لإدارة الحكم الإسلاميّ[1].

الدليل الثالث: القدر المتيقّن المأذون بالتصرّف به

يمكن تقريب هذا الدليل العقليّ من خلال عدّة مقدّمات:

١- لا شكّ في أنّ الأئمّة عليهم السلام لم يكلوا الشيعة إلى أنفسهم في عصر الغيبة، لا سيّما أنّهم عليهم السلام عالمون بحاجاتهم فيه.

---

(١) عبد الله جوادي الآملي، **ولايت فقيه - ولايت فقاهت و عدالت**، الصفحتان ١٦٧ و١٦٨؛ محمّد تقي مصباح اليزديّ، **حكيمانه ترين حكومت - كاوشى در نظريه ولايت فقيه**، الصفحات ١٩٥ - ١٩٨.

٢- عيّن الأئمّة عليهم السلام قطعًا فقهاء الشيعة للبتّ في بعض مسائل المجتمع الابتلائيّة في عصر الغيبة؛ من قبيل: القضاء، وتطبيق الحدود الإلهيّة. والفقهاء متّفقون على أنّ مثل هذا الإذن في التصرّف لم يُعطَ لغير الفقيه.

٣- لا تنحصر ضرورة تشكيل الحكم بعصر الحضور، بل الضرورة باقية على حالها في عصر الغيبة أيضًا؛ إذ كلّ ما يستوجب تشكيله في عصر الحضور موجود في عصر الغيبة أيضًا.

٤- إذا تعلّق الشكّ في أمور أخرى ترتبط بإدارة المجتمع، وشؤون الحكم، وتردّدنا في أنّ الفقهاء - الذين نعلم قطعا أنّهم منصوبون من قبلهم عليهم السلام لتولّي بعض الأمور - لهم أن يتوّلوها، أم لغيرهم أيضًا - الذين نقطع بأنّهم لم ينصبّوا من قبل أهل البيت عليهم السلام لتولّي أيّ من الأمور - أن يتولّوها، لن يكون لغير الفقيه الحقّ في إعمال ولايته والحكم أيضًا؛ لأنّه لم يؤذن قطعًا لغير الفقيه بالتصرّف في أي من الأمور العامّة المرتبطة بالمجتمع[1]. وحيث إنّ الأمر دائر بين عدم نصب أحد [مطلقًا]، وبين نصب الفقيه العادل [تعيينًا]، وبطل فرض عدم النصب مطلقًا، ثبت نصب الفقيه [تعيينًا][2].

---

(١) يشهد لهذا طائفة من الأدلّة النقليّة؛ من قبيل مقبولة عمر بن حنظلة التي تحدّثت عن عدم شرعيّة تصرّفات غير الفقيه في بعض الأمور العامّة التي ترتبط بالمجتمع.

(٢) حسين بن علي (الطباطبائي البروجرديّ)، **البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر**، الصفحة ٥٦.

ب) الأدلّة النقليّة

على الرغم من أنّ هذا الكتاب متكفّل ببيان الأدلّة العقليّة على إثبات ولاية الفقيه فقط؛ بيانًا لفلسفة السياسة في الإسلام، إلا أنّه سيذكر بعض الأدلّة النقليّة أيضًا؛ للتعرّف على بعض ما ورد منها في هذا المجال، وتقوية الأدلّة العقليّة المذكورة. وسنتعرّض لما تمسّك به الفقهاء منها لإثباتها[1].

---

(١) لم يطرح موضوع ولاية الفقيه - كالكثير من المواضيع الأخرى - في القرآن الكريم تحت هذا العنوان. لكن، تمكن الاستفادة في هذا المجال بأشكال مختلفة - ولو بالملازمة - من بعض آياته المباركة:

ألف) ذهب بعض الفقهاء إلى أنّ {أُولِي الْأَمْرِ} في قوله تعالى: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء، الآية ٩] شامل - مضافًا إلى الأئمّة المعصومين عليهم السلام - للحكّام الشرعيّين جميعًا، ومنهم الفقهاء. راجع: مصطفى الموسويّ الخمينيّ، **ولاية الفقيه**، الصفحة ٢٠؛ أحمد بيگدلي (الآذريّ القميّ)، **ولايت فقيه از ديدگاه قرآن كريم**، الصفحات ١٤١ - ١٦٢.

ومع قبول هذا الفهم من الآية، وعدم حصر ﴿أُوْلِي ٱلْأَمْرِ﴾ مصداقًا بالأئمّة المعصومين عليهم السلام - كما هو مذهب أكثر الفقهاء والمفسّرين - يمكن عدّها من الأدلّة على ولاية الفقيه في عصر الغيبة، ووجوب اتباعه.

ب) يمكن أن يُستفاد من بعض آيات القرآن الكريم وجوب تحلّي المتصدّي للحكم الدينيّ، أو قسم منه، بما يتناسب مع منصبه من العلم والحكمة؛ ليتمكّن من إدارته على أساس الأحكام الإلهيّة؛ فقد ورد التصريح في قصّة النبيّ داوود عليه السلام [سورة ص، الآيات ١٧ - ٢٠] بأنّ إعطاءه الحقّ في الحكم إلى جنب إعطائه العلم والحكمة كان يرتبط بإدارة المجتمع.

وعندما طلب النبيّ يوسف عليه السلام [سورة يوسف، الآية ٥٥] من حاكم مصر أن يولّيه على خزائنها، أشار عليه السلام إلى تحلّيه بخصوصيّتين اثنتين، هما كونه «حفيظًا» «عليمًا».

وعندما كان بنو إسرائيل يتصوّرون أنّ القدرة الماليّة من شروط الحاكم في المجتمع الدينيّ [سورة البقرة، الآية ٢٤٧] فقد نبّههم نبيّهم عليه السلام إلى أنّ طالوت أولى بالقيادة من الآخرين؛ لأنّه أفضلهم من حيث القدرة العلميّة والبدنيّة.

ج) قال تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ ۚ يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُواْ لِلَّذِينَ هَادُواْ

الدليل الأوّل: النبويّ (اللهمّ ارحم خلفائي)

نقل الإمام الرضا عليه السلام عن آبائه الطاهرين عليهم السلام، عنهم عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه قال: «اللهمّ ارحم خلفائي ثلاث مرّات. فقيل له: يا رسول الله! ومن خلفاؤك؟ قال: الذي يأتون من بعدي، ويروون عنّي أحاديثي، وسنّتي، فيعلّمونها الناس من بعدي»[1]. وبملاحظة ذيل الرواية فإنّ المراد من رواة الحديث من لديهم القدرة على فهم متنه وتحليله، مضافًا إلى الإحاطة بسنّة النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله، وهم قادرون على تشخيص الأحاديث المجعولة من غيرها. فيجب أن يكون هؤلاء محيطين بالسنّة والأحكام الإلهيّة بالمقدار الكافي، ومطّلعين كذلك على مبادئ استخراج الأحكام الإلهيّة وفنونها.

والمراد من خلافة الفقهاء له صلى الله عليه وآله أنّهم سيتحمّلون أيضًا المهامّ والشؤون التي كان صلى الله عليه وآله يتحمّلها في سبيل نشر الأحكام الإلهيّة

وَٱلرَّبَّٰنِيُّونَ وَٱلْأَحْبَارُ بِمَا ٱسْتُحْفِظُوا۟ مِن كِتَٰبِ ٱللَّهِ وَكَانُوا۟ عَلَيْهِ شُهَدَآءَ﴾، سورة المائدة، الآية ٤٤. ويمكن أن يُستفاد من هذا النحو من الآيات أنّ علماء الدين مكلّفون بالحكم أيضًا بوصفهم حافظين لكتاب الله تعالى؛ إذ لا يمكن لأحد الحكم وفق الكتاب سوى العالم به والشاهد عليه. فبالإمكان أن يُستفاد من هذا القبيل من الآيات أنّ بعض الصفات ضروريّة لعمّال الحكم، لا سيّما شخص الحاكم. وتجب ملاحظتها في تحديد الحاكم على المجتمع الإسلاميّ في عصر الغيبة أيضًا. ومن جملة هذه الخصائص التي أكّد القرآن الكريم كثيرًا عليها هي العلم بالأحكام الإلهيّة. راجع: محمّد تقي مصباح اليزديّ، **حقوق و سياست در قرآن**، الصفحات ١٨٧ - ١٩٠.

(١) محمّد بن الحسن (الحرّ العامليّ)، **وسائل الشيعة**، الجزء ١٨، الصفحة ٦٦، باب وجوب العمل بأحاديث النبيّ صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام المنقولة في الكتب المعتمدة وروايتها وصحّتها وثبوتها، الحديث ٥٣.

وتطبيقها، في إطار تشكيل الحكم الإسلاميّ، وإدارة شؤون المجتمع الإسلاميّ.

الدليل الثاني: كلام أمير المؤمنين عليه السلام بعد قبوله الحكم

تقدّم في الدرس الرابع أنّ الإمام عليًّا عليه السلام قال بعد قبوله الحكم: «لولا حضور الحاضر، وقيام الحجّة بوجود الناصر، وما أخذ الله على العلماء أن لا يقارّوا على كِظّة ظالم، ولا سغب مظلوم، لألقيت حبلها على غاربها»[1]. وهذه العبارة صريحة في أنّ قبول أمير المؤمنين عليه السلام للحكم - بل السعي للحصول عليه أيضًا - بوصفه رجل دين كان يهدف لمواجهة الظلم، والمنع من تعديّ الظالمين. وبالتالي من مهامّ العلماء العمل من خلال استلام الحكم على تحقّق العدالة ومواجهة الظلم.

الدليل الثالث: مقبولة عمر بن حنظلة عن الإمام الصادق عليه السلام

عن عمر بن حنظلة قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلَين من أصحابنا بينهما منازعة في دَيْن، أو ميراث، فتحاكما إلى السلطان، وإلى القضاة، أيحلّ ذلك؟ قال: من تحاكم إليهم في حقّ أو باطل فإنّما تحاكم إلى الطاغوت. وما يحكم له فإنّما يأخذ سحتًا، وإن كان حقًّا ثابتًا له؛ لأنّه أخذه بحكم الطاغوت، وما أمر الله أن يُكفَر به؛ قال الله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوٓاْ إِلَى ٱلطَّٰغُوتِ وَقَدۡ أُمِرُوٓاْ أَن يَكۡفُرُواْ بِهِۦ﴾. قلت: فكيف يصنعان؟ قال: ينظران من كان منكم ممّن قد روى

(1) نهج البلاغة، الخطبة ٣.

حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا، فليرضوا به حَكَمًا؛ فإنّي قد جعلته عليكم حاكمًا. فإذا حكم بحكمنا فلم يُقبل منه فإنّما استخف بحُكم الله، وعليه ردّ. والرادّ علينا الرادّ على الله. وهو على حدّ الشرك بالله»[1]. ويمكن تقريب الاستدلال بهذه الرواية بنحوَين؛ لإثبات ولاية الفقيه:

ألف) ورد السؤال في الرواية حول أمر قضائيّ، وهو ناظر لرفع الاختلاف. لكنّ الإمام عليه السلام أرشد الشيعة من خلال مسألة جزئيّة إلى حكم كليّ بقوله عليه السلام: «فإنّي قد جعلته عليكم حاكمًا». فالفقهاء في عصر الغيبة ليسوا مراجع لرفع الخلافات القضائيّة وحسبُ، بل بإمكانهم إصدار الأحكام لإدارة المجتمع الإسلاميّ أيضًا، وذلك للحاكميّة التي أعطاهم الله تعالى إيّاها أبعد من القضاء؛ ولهذا صرّح آية الله السيّد البروجرديّ قائلًا: «وبما ذكرناه يظهر أنّ مراده عليه السلام بقوله في المقبولة: «حاكمًا» هو الذي يُرجع إليه في جميع الأمور العامّة الاجتماعيّة التي لا تكون من وظايف الأفراد، ولا يرضى الشارع أيضًا بإهمالها ... ومنها القضاء وفصل الخصومات. ولم يُرِد به خصوص القاضي»[2].

---

(١) محمّد بن الحسن (الحرّ العامليّ)، **وسائل الشيعة**، الجزء ١٨، الصفحة ٩٨، باب وجوب الرجوع في القضاء والفتوى إلى رواة الحديث من الشيعة فيما روَوه عن الأئمّة عليهم السلام من أحكام الشريعة لا فيما يقولونه برأيهم، الحديث ١.

(٢) راجع: حسين بن علي (الطباطبائيّ البروجرديّ)، **البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر**، الصفحتان ٥٦ و٥٧؛ محمّد حسين النائينيّ، **منية الطالب في حاشية المكاسب**، الجزء ١، الصفحة ٣٢٧.

ومن الشواهد أيضًا على عموم الحكم وعدم انحصار مراد الإمام عليه السلام من الحاكم القضاءَ ما ورد في صدر الرواية من أنّ المتنازِعَين قد رجعا إلى السلطان والقاضي. ولهذا عندما استعمل الإمام عليه السلام كلمة ذات مفاد كلّيّ - «حاكمًا» -، ولم يقل «قاضيًا»، يكون قد بيّن أنّ دائرة ولاية الفقيه أبعد من دائرة القضاء، وقد وسّع عليه السلام رتبة السلطنة ليحصل بهذا التطابقُ بين السؤال وبين الجواب[1].

إذن، مضافًا إلى دلالة لفظ «الحاكم» على «القاضي»[2] فقد استعمل بمعنى مطبّق الأحكام أيضًا[3]. والألفاظ «الحكم» و«الحاكم» و«الحكومة» - لا سيّما في الاستعمالات الإسلاميّة - ظاهرة في الولاية العامّة وقيادة تمام شؤون المجتمع الإسلاميّ[4].

وجدير بالالتفات أنّ بعض الفقهاء قد استدلّوا على ولاية الفقيه المطلقة بهذا القسم من الرواية[5]. وقد عبّر الشيخ الأنصاريّ (المتوفّى ١٢٨١ هـ ق) عن هذه المسألة بنحو آخر قال: «ثمّ إنّ الظاهر من الروايات المتقدّمة نفوذ حكم الفقيه في جميع خصوصيّات الأحكام

---

(١) روح الله الموسويّ الخمينيّ، **القواعد الفقهيّة والاجتهاد والتقليد (تهذيب الأصول)**، الجزء ٣، الصفحة ١٤٩؛ عبد الله جواديّ الآمليّ، **ولايت فقيه ـ ولايت فقاهت و عدالت**، الصفحة ١٩١.

(٢) حسين بن محمّد (الراغب الأصفهانيّ)، **مفردات ألفاظ القرآن**، الصفحة ٢٤٨، ذيل المفردة: حكم.

(٣) محمّد بن يعقوب (الفيروزآباديّ)، **القاموس المحيط**، الصفحة ١٤١٥، ذيل المفردة: حكم.

(٤) محمّد حسن النجفيّ، **جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام**، الجزء ٢١، الصفحة ٣٩٥.

(٥) من باب المثال، راجع: علي بن حسين (الكركيّ العامليّ)، **رسائل المحقّق الكركيّ**، الجزء ١، الصفحتان ١٤٢ و١٤٣؛ روح الله الموسويّ الخمينيّ، **الاجتهاد والتقليد**، الصفحات ٢٦ - ٢٩.

الشرعيّة، وفي موضوعاتها الخاصّة بالنسبة إلى ترتّب الأحكام عليها؛ لأنّ المتبادَر عرفًا من لفظ «الحاكم» هو المتسلّط على الإطلاق، فهو نظير قول السلطان لأهل بلدة: «جعلت فلانًا حاكمًا عليكم»؛ حيث يُفهم منه تسلّطه على الرعيّة في جميع ما له دخل في أوامر السلطان جزئيًّا أو كليًّا؛ ويؤيّده: العدول عن لفظ «الحكَم» إلى «الحاكم»، مع أنّ الأنسب بالسياق - حيث قال: «فارضَوا به حكَمًا» - أن يقول: «فإنّي قد جعلته عليكم حكَمًا»»[1].

ب) ذمّ الإمام‌عليه‌السلام في الشقّ الأوّل من الرواية الشيعيَّين اللذَين رجعا إلى القضاة غير المنصوبين من قبله‌عليه‌السلام لرفع الاختلاف الذي بينهما في دَيْن أو ميراث، وقال‌عليه‌السلام إنّ المال الذي يحصل عليه الشخص بحكم هذا القاضي حرام حتّى لو حكم له بحقّ. وقد استدلّ‌عليه‌السلام على قوله هذا بآية من القرآن الكريم، وقال: إنّهما تحاكما إلى الطاغوت، وقد نهى القرآن الكريم عن الرجوع إليه. ولهذا كان فعلهما معصيةً لله تعالى. فالإمام‌عليه‌السلام الذي غضب إلى هذا الحدّ من الرجوع في موضوع جزئيّ إلى القاضي غير المنصوب من قِبَله‌عليه‌السلام هل يمكن أن يرضى بترك شؤون الحكم لحالها، ووقوعها بيد الطاغوت، مع أنّ لازم هذا الأمر تسلّط الطاغوت على أرواح المسلمين وأموالهم وأعراضهم؟

عندما لا يرضى الإمام‌عليه‌السلام للشيعة أن يرجعوا في أمر قضائيّ جزئيّ - وهو عمل صغير من أعمال الحكم - إلى حكم الطاغوت غير المأذون

---

(١) مرتضى بن محمّد أمين (الأنصاريّ)، **القضاء والشهادات**، الصفحتان ٤٩ و٥٠.

من قبله عليه السلام، فلن يقبل بطريق أولى أن يُهمِل الشيعةُ أمر الحكم المهمّ الذي يضع أرواحهم وأموالهم وأعراضهم في تصرّف الحاكم، أو يسمحَ عليه السلام بأن يحكمهم من لم يُؤذَن له من قِبَلهم عليهم السلام.

وبملاحظة منزلة الفقهاء عند الأئمّة عليهم السلام، ومن جملة ذلك ما ورد في كلام الإمـام الصادق عليه السلام في هذه الرواية حيث فوّض فيه أمر القضاء إليهم، يمكن أن يُعلَم أنّهم عليهم السلام قد نصّبوا الفقهاء نوّابًا عنهم في أمور الحكم كلّها.

الدليل الرابع: التوقيع الشريف عن الإمام الحجّة عجل الله فرجه

يُعتبر التوقيع الشريف الصادر عن إمام الزمان عجل الله فرجه أحد الروايات التي تُثبت ولاية الفقيه، بل عدّه بعض الفقهاء أقوى دليل على نصب الفقهاء وولاية الفقيه المطلقة[1]. ففي عصر الغيبة الصغرى وصلت رسالة إلى إمام الزمان عجل الله فرجه فيها بعض الأسئلة التي أرسلها إليه إسحاق بين يعقوب أحد الفقهاء في ذلك الزمان، عن طريق محمّد بن عثمان العمريّ، أحد نوّابه الخاصّين عليه السلام. وفي إطار إجابته على الأسئلة خطّ عليه السلام في توقيعه العبارة التالية: «وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا

(١) رضا بن محمّد هادي (الهمدانيّ)، **مصباح الفقيه**، الجزء ١٤، الصفحة ٢٨٩.
قال (رحمه الله): «ولكنّ الذي يظهر بالتدبّر في التوقيع المرويّ عن إمام العصر عجل الله فرجه - الذي هو عمدة دليل النصب - إنّما هو إقامة الفقيه المتمسّك برواياتهم مقامه بإرجاع عوامّ الشيعة إليه في كلّ ما يكون الإمام مرجعًا فيه؛ كي لا يبقى شيعته متحيّرين في أزمنة الغيبة».

فيها إلى رواة حديثنا؛ فإنّهم حجّتي عليكم. وأنا حجّة الله عليهم»[1].

وهنا أمور:

أوّلًا: المراد برواة الحديث في هذا التوقيع الفقهاء، لا من يحفظون الأحاديث، وينقلونها إلى الآخرين فقط؛ إذ لا يُعقل أن يُجعل هؤلاء من قِبَلهعليه السلام حجّةً على الناس على غرار كونهعليه السلام حجّةً على العالمين؛ وذلك لما لهعليه السلام من شأن رفيع ومنزلة كذلك.

ثانيًا: الحوادث الواقعة ليست الأحكام الشرعيّة والفتاوى؛ لأنّ هذا الموضوع من الواضحات في المذهب الشيعيّ، ولا يحتاج إلى الكلام فيه؛ إذ رجوع الناس إلى الفقهاء لمعرفة الحكم الشرعيّ هو الأسلوب الذي كان رائجًا في ذلك الزمان. فهذا الأمر كان واضحًا عند الناس آنذاك، ومتعارفًا عليه، ولم يكن يشوبه إبهام لكي يرفعه الإمامعليه السلام، لا سيّما لفقيه مثل إسحاق بن يعقوب.

بناءً على هذا، المراد بالحوادث الواقعة الحوادث الاجتماعيّة والمشاكل التي كانت تعرض للمسلمين[2].

ثالثًا: ذهب الإمام الخمينيّ أيضًاقدس سره (المتوفّى ١٤٠٩ هـ ق) إلى أنّ قولهعليه السلام: «فإنّهم حجّتي عليكم، وأنا حجّة الله عليهم» ناظر إلى ولاية الفقيه في الساحات الاجتماعيّة، وقال: «ماذا تفهمون من كلمة

---

(١) محمّد بن علي بن بابويه (الصدوق)، **كمال الدين وتمام النعمة**، الجزء ٢، الصفحة ٤٨٣، باب ذكر التوقيعات الواردة عن القائمعجل الله فرجه، الحديث ٤.

(٢) محمّد تقي مصباح اليزديّ، **حكيمانه ترين حكومت - كاوشى در نظريّه ولايت فقيه**، الصفحة ١٩٩.

«حجّة الله»؟ هل تفهمون منها أنّ الخبر الواحد حجّة، وأنّ زرارة إذا روى روايةً تكون حجّة، وأنّ إمام الزمان نظير زرارة، إذا نقل خبرًا عن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله يجب أن نأخذ به ونعمل؟ هل قولهم: «وليّ الأمر» حجّة الله يعني أنّه حجّة في المسائل الشرعيّة حيث ينقل لنا الفتوى؟ فلو أنّ الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله قال: سأغيب، وأمير المؤمنين حجّتي عليكم. هل تفهمون من كلامه هذا أنّه غاب، وقد تعطّل كلّ شيء، سوى بيان الفتوى الذي أوكله إليه عليه السلام، أم تفهمون من قوله «حجّة الله» أنّ الفقهاء مسؤولون عن الأمور، وهم المرجع العامّ للناس فيها، كما كان الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله حجّةً عليهم فيها، ومرجعًا عامّا لهم معيّنًا من قِبَل الله تعالى، ليرجعوا إليه في الأمور كلّها؟ حجّة الله هو من جعله الله تعالى لإنجاز بعض الأمور. وأفعاله وأقواله كلّها حجّة على المسلمين. فإذا خالف شخص ما سوف يُحتجّ عليه [وترفع دعوى ضدّه، ويقام البرهان عليه]. فإذا أمر بفعل شيء ما، أو قال: طبّقوا الحدود هكذا، واستعملوا الغنائم، والزكاة، والصدقات في المصارف التالية، وخالف الواحد منكم ذلك، سوف يحتجّ الله تعالى عليه يوم القيامة. فإذا رجعت إلى الحكَم الظالم للبتّ في الأمور سوف يحتجّ الله تعالى عليك يوم القيامة بأنّني قد جعلت حجّةً عليك، فلماذا رجعت إلى الظلمة والجهاز القضائيّ للظالمين»[1]. ويُشاهد هذا النحو من الاستدلال بمقاطع الرواية المختلفة في كتبٍ لفقهاء آخرين أيضًا[2].

---

(١) روح الله الموسويّ الخمينيّ، **ولاية فقيه - حكومت اسلامى**، الصفحتان ٨٠ و٨١.

(٢) من باب المثال، راجع: مرتضى بن محمّد أمين (الأنصاريّ)، **القضاء والشهادات**، الصفحة ٤٩؛ رضا بن محمّد هادي (الهمدانيّ)، **مصباح الفقيه**، الجزء ١٤، الصفحات ٢٨٩ - ٢٩٢.

لنفكّر: حلّل كلمة الإمام الخمينيّ؟؟. (المتوفّى ١٤٠٩ هـ ق) المذكورة في مطلع هذا الدرس بوصفها منظِّمًا متقدِّمًا[1]، وناقشها على ضوء الأدلّة الواردة في هذا الدرس: «ولاية الفقيه من القضايا التي يوجب تصوّرها التصديق بها، ولا تحتاج كثيرًا إلى برهان لإثباتها».

(١) استخدام «المنظِّم المتقدِّم» منهج تدريسّي اقترحه عالم النفس ديفيد أوزبل. ويقصد به كلّ ما يُزوَّد به المعلِّم التلميذ في بداية الموقف التعليميّ من مقدَّمات أو مادّة تمهيديّة مختصرة حول الموضوع المعين الذي يراد إيصاله إلى التلميذ؛ وذلك بهدف تيسير عمليّة تعلّم المفاهيم المتّصلة بالموضوع عن طريق الربط بين ما يعرفه المتعلِّم من قبلُ، وبين ما يحتاج إلى معرفته. [المترجِم]

الخلاصة

- ولاية الفقيه تعني التصرّف في الأمور العامّة للمسلمين، وإدارة المجتمع الإسلاميّ من قِبَل من يتمتّع بالقدرة على استنباط الأحكام الإلهيّة من مصادرها المعتبرة.
- للوليّ الفقيه صلاحيّات واسعة تتناسب مع مهمّته في الحكم الإسلاميّ. ويتطلّب هذا الأمر حيازته لشروط تتناسب مع هذه الصلاحيّات؛ لتشكّل ضامنًا لاستعمالها بشكل صحيح.
- الشروط الثلاثة الأساسيّة لإدارة المجتمع الإسلاميّ التي يجب أن تتوفّر في الوليّ الفقيه هي: ١- العلم بالقوانين الإلهيّة (الفقاهة). ٢- التحلّي بالأهليّة الأخلاقيّة (العدالة، والتقوى). ٣- الكفاءة والتدبير. وهي شروط عقليّة، لها مؤيّدات كثيرة من الآيات والروايات.
- للسبب نفسه الذي يوجب تحلّي الوليّ الفقيه بالشروط الثلاثة المتقدّمة يجب على كلّ مسؤول في الحكم أن يتحلّى بها أيضًا وذلك بمقدار يتناسب مع منصبه.
- يجب أن يكون الوليّ الفقيه - الذي يقع على رأس الحكم الإسلاميّ، وهو خليفة الإمام المعصوم عليه السلام في الولاية والحكم - الأصلح من بين جميع من تتوفّر فيهم الشروط المعتبرة.
- مع تحلّي الوليّ الفقيه بالشروط الثلاثة المعتبرة لا ضرورة لتمتّعه بتخصّصات مختلفة؛ إذ بإمكانه اتخاذ القرار استنادًا إلى استشارات المختصّين على غرار ما هو متعارف عليه في الأنظمة السياسيّة الأخرى.

ـ يمكن إثبات ولاية الفقيه في عصر الغيبة بالأدلّة العقليّة، بل النقليّة أيضًا.

ـ الأدلّة العقليّة على إثبات ولاية الفقيه - سواء المحضة أو التركيبيّة - واضحة ومتينة إلى درجة أنّ بعض الفقهاء لا يرون حاجةً معها إلى الأدلّة النقليّة.

ـ يجب في صورة عدم الوصول إلى المعصومعليه السلام لإدارة الحكم الإسلاميّ الرجوع إلى الفرد الأقرب إليهعليه السلام من حيث الشروط المطلوبة لإدارته؛ استنادًا إلى مبدأ التنزّل التدريجيّ. وهو الفقيه الأفضل جامعيّةً لشروط العدالة، والفقاهة، والكفاءة.

ـ أحكام الإسلام جامعة وخالدة. ويجب تطبيقها كلّها في الأزمنة والأمكنة كلّها. وتطبّق الأحكام تحت حاكميّة المعصومعليه السلام في زمان حضوره، وحاكميّة الأصلح - من حيث الشروط اللازمة للحكم - في عصر الغيبة؛ لئلا يلزم نقض الغرض، ومخالفة الحكمة الإلهيّة، وترجيح المرجوح على الراجح.

ـ الإذن الذي يُعطى للفقيه للتصرّف في بعض الأمور الاجتماعيّة لم يُعطَ لأيّ شخص آخر. ومحلّ الكلام في بحث الحكم هو: من الذي يرضى الله تعالى بحكمه: المنصوب في الجملة من ناحيته عزّ وجلّ لتطبيق الأحكام الاجتماعيّة، أو من نقطع بأنّه تعالى لم يُعطه أيّة صلاحيّات في هذا المجال؟

حيث إنّ الأمر يدور بين عدم النصب [مطلقًا] وبين نصب الفقيه العادل [تعيينًا] فإذا بَطَل فرض عدم النصب [مطلقًا] يحصل اليقين بنصب الفقيه العادل [تعيينًا].

- من الأدلّة على ولاية الفقيه روايات أطلق فيها الأئمّة عليهم السلام على رواة الحديث - المسمَّون اليوم بالفقهاء - عناوين «الخليفة» و«الحاكم» و«الحجّة» وما شابهها، ونصبوهم بذلك خلفاء لهم عليهم السلام.
- تدلّ الروايات المتقدّم ذكرها على ولاية الفقيه في عصر الغيبة. كما تدلّ على أنّ شرعيّة حكم الفقيه فيه ناشئة من النصب الإلهيّ له.

أسئلة حول الدرس

١- ما معنى ولاية الفقيه؟

٢- كيف تثبت ضرورة كلّ شرط من الشروط الثلاثة - الفقاهة، العدالة، الكفاءة - للوليّ الفقيه؟

٣- هل يجب أن يتمتّع الوليّ الفقيه بتخصّصات عديدة لإدارة الحكم؟ بيّن ذلك.

٤- كيف يُثبت مبدأ التنزّل التدريجيّ ولايةَ الفقيه؟

٥- كيف تثبت ولاية الفقيه عقلًا استنادًا إلى جامعيّة أحكام الإسلام وخلودها؟

٦- كيف استدلّ آية الله البروجرديّ عقلًا على انحصار حقّ الحكم في عصر الغيبة بالفقيه؟ بيّن ذلك.

٧- كيف يُستدلّ بالتوقيع الشريف على ولاية الفقيه؟ بيّن ذلك.

٨- ما الذي يدلّ من مقبولة عمر بن حنظلة على شرعيّة حكم الفقيه في عصر الغيبة؟ بيّن ذلك.

٩- كيف يُستدلّ بالتوقيع الشريف على حقّ الفقيه في الحكم في عصر الغيبة؟

مصادر لمزيد من المطالعة

١- حسين جوان آراسته، **مبانى حكومت اسلامى**، چ ٧، مؤسّسه بوستان كتاب، قم، ١٣٨٨ هـ ش.

٢- روح الله الموسويّ الخمينيّ، **كتاب البيع**، ج ٢، ط ٣، مؤسّسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى قدّس سرّه، تهران، ١٣٨٨ هـ ش.

٣- على كربلايى پازوكى، **ولايت فقيه، پيشينه - ادله و حدود اختيارات**، چ ١، تدوين نهاد نمايندگى مقام معظّم رهبرى در دانشگاها، دفتر نشر معارف، قم، بهار ١٣٩٢ هـ ش.

٤- محمّد مؤمن القميّ، **الولاية الإلهيّة أو الحكومة الإسلاميّة**، ج ٣، ط ٢، مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين في قم المقدَّسة، قم، ١٤٣٢ هـ ق.





الدرس السادس:

دائرة صلاحيّات الوليّ الفقيه

يُتوقّع من الطالب بعد تعلّم هذا الدرس:

١- التعرّف على معنى ولاية الفقيه المطلقة، والحصول على تصوّر صحيح عن دائرة صلاحيّات الفقيه في هذا الإطار.

٢- التعرّف على حدود ولاية الفقيه المقيّدة.

٣- القدرة على بيان حقيقة الحكم الولائيّ، وموقعه في إطار ولاية الفقيه المطلقة.

٤- القدرة على معالجة التعارض بين حكم الوليّ الفقيه وبين فتوى مرجع التقليد استدلاليًّا.

٥- القدرة على بيان دائرة صلاحيّات الوليّ الفقيه بملاحظة الحدود الجغرافيّة.

٦- القدرة على الدفاع عن ولاية الفقيه المطلقة في مقابل الشبهات.



«السلطات الحاكمة في جمهوريّة إيران الإسلاميّة هي: السلطة التشريعيّة، والسلطة التنفيذيّة، والسلطة القضائيّة. وهي تعمل تحت إشراف وليّ الأمر المطلق وإمام الأمّة وفقًا للموادّ الآتية في هذا الدستور»[1].

(١) دستور جمهوريّة إيران الإسلاميّة، المادّة ٥٧.



المقدّمة

بعد بيان معنى ولاية الفقيه، والأدلّـة عليها، وشروط الوليّ الفقيه، تصل النوبة إلى البحث حول دائرة صلاحيّات الوليّ الفقيه في عصر الغيبة. وهو ما يستلزم مناقشة آراء عديدة في هذا المجال، وذلـك تحت عنوانَي ولاية الفقيه المطلقة، وولاية الفقيه المقيّدة. ولهذا سنناقش هذَين القولَين بدايةً. ثمّ نبحث في بعض لوازمهما. ثمّ ندرس حقيقة الأحكام الولائيّة، والعلاقة بينها وبين والأحكام الأوّليّة والثانويّة وفقًا لمبنى ولاية الفقيه المطلقة؛ لتحصيل تصوّر صحيح عن صلاحيّات مرجع التقليد، والوليّ الفقيه. ثمّ نبيّن صور تعارض حكم الوليّ الفقيه مع فتوى مرجع التقليد. ونذكر طريقة رفع التعارض الذي قد يقع بينهما. ونناقش في النهاية دائرة صلاحيّات الوليّ الفقيه بملاحظة وجود حدود جغرافيّة؛ دفعًا لبعض الشبهات المطروحة في هذا المجال.

١- ولاية الفقيه المطلقة وولاية الفقيه المقيّدة

لبيان الأقوال في صلاحيّات الوليّ الفقيه، يمكن تقسيمها إلى قسمَين عامَّين:

١- القول بولاية الفقيه المقيّدة.

٢- القول بولاية الفقيه المطلقة.

ويشكّل الفهم الدقيق لهذَين القولَين أرضيّةً للإجابة على بعض الأسئلة، ورفع عدد من الإبهامات الموجودة في هذا المجال.

ألف) ولاية الفقيه المطلقة

ولاية الفقيه المطلقة تعني أنّ للفقيه الجامع للشرائط الصلاحيّات نفسَها - عدا ما استُثني - التي كانت للأئمّة المعصومين عليهم السلام في إدارة المجتمع الإسلاميّ. وبالتالي يمكن للفقيه أن يُصدر حكمًا ولائيًّا في إطار أحكام الشرع المقدّس كلّما اقتضت مصالح المسلمين ذلك في إدارة المجتمع الإسلاميّ، وذلك وفقًا لظروف الزمان والمكان.

وقد تحدّثت كتب بعض الفقهاء حول صلاحيّات الفقيه في دائرة صلاحيّات النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم والإمام المعصوم عليه السلام؛ فقد صرّح الشيخ حسن بن جعفر كاشف الغطاء (المتوفّى ١٢٦٢ هـ ق) بأنّ للفقيه صلاحيّات الإمام المعصوم عليه السلام كلّها[1]. وأكّد صاحب **جواهر الكلام**

---

(١) حسن بن جعفر كاشف الغطاء، **أنوار الفقاهة (كتاب القضاء)**، الصفحة ١٥.

(المتوفّى ١٢٦٦ هـ ق) على أنّ ذكر صلاحيّات الوليّ الفقيه في أبواب متعدّدة من الكتب المختلفة للفقهاء يحكي عن إطلاق أدلّة ولايته[١]. وعدّ الشيخ رضا الهمدانيّ (المتوفّى ١٣٢٢ هـ ق) التوقيع الشريف عمدة الأدلّة على نصب الفقيه، وأثبت من خلاله أنّ كل ما كان الشيعة يرجعون فيه إلى الإمام عليه السلام في عصر الحضور يرجعون فيه إلى الفقيه في عصر الغيبة[٢]. وقال السيّد محمّد بحر العلوم (المتوفّى ١٣٢٦ هـ ق) بوجوب أن يتولّى الفقيه في عصر الغيبة كلّ ما يجب الرجوع فيه إلى الإمام عليه السلام[٣].

وهذا النحو من الصلاحيّات للوليّ الفقيه نائب الإمام المعصوم عليه السلام في إدارة المجتمع مبرَّر تمامًا، ومنطقيّ، وعقلائيّ؛ لأنّ الحكومة الإسلاميّة تعمل على تحقيق أهداف رئيسة؛ من جملتها تحقّق الأهداف الرفيعة في المجتمع، وتطبيق الأحكام والحدود الإلهيّة فيه. ومن البديهيّ أنّ مقامات الأفراد في الحكم الإسلاميّ ومهامّهم يجب أن تتناسب مع الأهداف الرفيعة. وهذا الأمر صادق أيضًا في مورد الوليّ الفقيه الذي يقع على رأس هذا الحكم. فيجب أن تكون مهامّه وصلاحيّاته بنحو يُحقّق تلك الأهداف الرفيعة[٤].

---

(١) محمّد حسن النجفيّ، **جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام**، الجزء ١٥، الصفحة ٤٢٢؛ الجزء ٢١، الصفحة ٣٩٦.

(٢) رضا بن محمّد هادي الهمدانيّ، **مصباح الفقيه**، الجزء ١٤، الصفحة ٢٨٩.

(٣) محمّد بن محمّد تقي (بحر العلوم)، **بلغة الفقيه**، الجزء ٣، الصفحة ٢٣٣.

(٤) محمّد تقي مصباح اليزديّ، **مشكات ـ نظريّه سياسى اسلام**، الجزء ٢، الصفحة ١٠٨.

ومن البديهيّ أنّ توقّع تحقّق الأهداف الرفيعة في المجتمع مع عدم تمتّع الوليّ الفقيه بالصلاحيّات المطلوبة هو توقّع غير صحيح. وفي الحقيقة عندما يُكلّف شخص بمهمّة يجب أن يُعطى صلاحيّات في المقابل يتمكّن باستعمالها من أداء مهمّته.

وبالإمكان استفادة إطلاق ولاية الفقيه من الأدلّـة النقليّة التي تمسّك بها الفقهاء في هذا البحث؛ إذ ورد في بعضها ألفاظ عامّة من قبيل «الحوادث الواقعة» مثلًا. ولم تُقيّد صراحةً إطلاقات الصلاحيّات في أيّ من الموارد.

إذن، الأصل أنّ الفقيه الذي تتوفّر فيه الشروط المطلوبة لإعمال الحاكميّة في عصر الغيبة يتمتّع بالصلاحيّات الواسعة نفسها التي للمعصومعليه السلام، إلا أن يكون في البين دليل شرعيّ يحصر بعض الصلاحيّات بهعليه السلام. وحينئذٍ، لن يكون للفقيه في عصر الغيبة صلاحيّة في هذا المورد الخاصّ؛ إذ قد يثبت بالدليل الشرعيّ أنّ الصلاحيّة الفلانيّة، وحقّ الإمام المعصومعليه السلام في الولاية لم يكن بسبب حكمه الظاهريّ، وإنّما يرتبط بشخصهعليه السلام. أو قد يثبت أنّ على الرغم من ارتباط الأمر بمسائل الحكم والولاية الظاهريّة على المجتمع، إلا أنّه يختصّ بشخص المعصومعليه السلام ولا يشمل الآخرين؛ ومن باب المثال فإنّ الإمام الخمينيقدس سره (المتوفى ١٤٠٩ هـ ق) يرى أنّ الجهاد الابتدائيّ خاصّ بالإمام المعصومعليه السلام، ولا ينتقل في عصر الغيبة إلى الفقيه[1].

(١) روح الله الموسوي الخمينيّ، **تحرير الوسيلة**، الصفحة ٤٨٢.

بناءً على هذا، إذا كان الفقيه مبسوط اليد - كان ممسكًا بالسلطة والحكم - لا تُحدّ دائرة عمله بموارد خاصّة أو ضروريّة، بل له إعمال ولايته أيضًا في الموارد التي تقتضي مصلحة المسلمين إعمالها فيها، حتّى لو لم تكن هناك ضرورة لذلك.

وبملاحظة هذا البيان لولاية الفقيه المطلقة لا بدّ من التذكير بأمور:

١- إذا توفّرت الأرضيّة للفقيه العادل الذي يتمتّع بالكفاءة والأهليّة للتصدّي لأمور المسلمين يجب عليه كفايةً حينئذٍ القيام لتشكيل الحكم الإسلاميّ وتحقيق الأهداف الإلهيّة؛ قال الإمام الخمينيّ (المتوفّى ١٤٠٩ هـ ق): «فإقامة الحكومة، وتشكيل أساس الدولة الإسلاميّة من قبيل الواجب الكفائيّ على الفقهاء العدول. فإن وُفّق أحدهم لتشكيل الحكومة يجب على غيره الاتباع»[1].

ويتمتّع مثل هذا الفقيه بما كان الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم والأئمّة المعصومون عليهم السلام يتمتّعون به من الولاية في إدارة المجتمع. وتجب على الجميع طاعته. قال الإمام الخمينيّ: «ولا يلزم من هذا أن تكون رتبتهم كرتبة الأنبياء، أو الأئمّة عليهم السلام؛ فإنّ الفضائل المعنويّة أمر لا يشاركهم عليهم السلام فيه غيرهم»[2]. فالكلام هنا ليس عن ميزان قرب الإنسان من الله تعالى، بل عن مهمّة الفقيه،

---

(١) المصدر نفسه، كتاب البيع، الجزء ٢، الصفحة ٦٢٤.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٦٢٥.

وتأمين حاجات المجتمع الإسلاميّ. فالولاية - حكم البلد، وإدارته، وتطبيق قوانين الشرع المقدَّس - مهمّة ثقيلة، لا تُعطي للشخص شأنًا ومقامًا غير عاديّ، ولا ترفعه عن الحدّ الإنسانيّ العاديّ.

وبعبارة أخرى: الولاية محلّ الكلام - الحكم، وتطبيق الأحكام، والإدارة - لا تُعطي للشخص ميزة خاصّة، على خلاف ما يتصوّرنه كثيرون، بل هي مهمّة خطيرة.

٢- من مقتضيات ولاية الفقيه المطلقة أن يتمتّع الحاكم الإسلاميّ بالصلاحيّات بمقدارٍ يمكّنه من إصدار الحكم بما يتناسب مع ظروف الزمان والمكان. وقد عبّر الشهيد مطهريّ (المستشهد ١٣٩٩ هـ ق) عن هذا، قال ما تعريبه: «ممّا يُسهّل التطابق بين الإسلام وبين مقتضيات الزمان وحاجاته الصلاحيّاتُ الواسعة جدًّا التي أعطاه الإسلام نفسه لحاكم الشرع»[1]. وبيّنه الإمام القائد الخامنئي حفظه الله بقوله ما تعريبه: «توفّر ولايةُ الفقيه المطلقة للنظام الإسلاميّ قدرةً على بيان مرونته وتطوير نفسه دائمًا من خلال إيجاد تغييرات فيه»[2].

٣- للفقيه الحاكم ولاية في دائـرة المسائل التي ترتبط بإدارة المجتمع فقط، ولا ولاية له في دائرة الأمور الشخصيّة، على خلاف المعصومين عليهم السلام الذين تشمل ولايتُهم عند مشهور الشيعة إدارة المجتمع والأمور الشخصيّة معًا.

---

(١) مرتضى مطهّريّ، **موسوعة المؤلّفات**، الجزء ٢١ (**اسلام و نيازهاى زمان ٢**)، الصفحة ٣١٨.

(٢) كلمة للإمام القائد حفظه الله تعالى في لقاء مع أعضاء مجلس خبراء القيادة في ١٧/ ٦/ ١٣٩٠ هـ ش الموافق لـ ٨/ ٩/ ٢٠١١ م.

٤- أساء بعضهم فهم معنى «المطلقة» في مصطلح «ولاية الفقيه المطلقة»، وفسّرها بمعنى «الحكم المطلق» الذي يُستعمل اليوم في أنظمة الحكم الاستبداديّة والديكتاتوريّة. ولا ينبغي للاشتراك اللفظيّ أن يكون سببًا للخلط بين هذَين الموضوعَين؛ لأنّ لفظ «المطلقة» في مصطلح «ولاية الفقيه المطلقة» يفيد كون الولاية أبعد من موارد الضرورة، وأنّ للوليّ الفقيه التدخّل في كلّ مورد تقتضي مصلحة المسلمين تدخّله فيه. وبالتالي فإنّ كلمة «المطلقة» لا تعني كونه مطلق العنان في الحكم، وهو أحد خصائص أنظمة الحكم المستبدّة التي يمكن فيها للحاكم أن يصدر أيّ حكم يريده وفقًا لمشاعره، وميوله النفسيّة، وتوجّهاته الحزبيّة؛ فعلى الرغم من تمتّع الوليّ الفقيه بصلاحيّات في الحكم بمقدار صلاحيّات المعصوم عليه السلام، إلا أنّ إعماله لحاكميّته مقيّد من بقيود عديدة:

أوّلًا: كون الأحكام الصادرة من قبله موافقة لمصلحة المسلمين، لا لفريق خاصّ منهم.

ثانيًا: كون الأحكام الصادرة من قبله موافقة للقيم الإلهيّة وأحكام الشرع المقدّس، ومجرّدة عن الرغبات الشخصيّة والأهواء النفسيّة.

ثالثًا: تحلّيه بالشروط المعتبرة - الفقاهة، العدالة، الكفاءة - دائمًا. وإذا فَقَد أيّ واحد منها لم تعد ولايته ولا أحكامه حجّة.

إذن، لو استبدّ رأس هرم السلطات في الأنظمة السياسيّة الأخرى - بما فيها الديمقراطيّة - فلا توجد في نظام ولاية الفقيه حتّى شائبة الاستبداد؛ لوجود هذه القيود.

هذا، وكون الوليّ الفقيه فيصلًا في النظام السياسيّ في الإسلام فإنّه يمنع بصلاحيّاته من استبداد بقيّة عمّال النظام وانحرافهم أيضًا.

ب) ولاية الفقيه المقيّدة

قُيّدت صلاحيّات الوليّ الفقيه في عبارات بعض الفقهاء بالأمور الحسبيّة؛ وهي ما لا يرضى الله تعالى بتركه، وليس له مكلّف خاصّ. وحيث إنّ الأصل الأوّليّ في الفقه هو عدم ولاية أحد على أحد، فإنّ ثبوت الولاية لأحد على آخر يحتاج إلى دليل. وبالتالي لا تثبت الولاية إلا لمن يُتيقّن بثبوت الولاية له.

هذا، ولا بدّ من الالتفات إلى أنّ مصاديق الأمور الحسبيّة مختلفة في كلمات الفقهاء؛ إذ اكتفى بعضهم بعدّ أمور محدودة من قبيل التصدّي لأمور: الأيتام، والمجانين، والسفهاء، والمحجور عليه. بينما وسّع آخرون دائرتها؛ فالشيخ [محمد حسين] كاشف الغطاء مثلًا (المتوفّى ١٣٧٣ هـ ق) عدّ من الأمور الحسبيّة موارد من قبيل: «التصرف بأموال القاصرين الذين لا وليّ لهم، والأوقاف التي لا متولّي عليها، ...، وأخذ إرث من لا وارث له، وطلاق زوجة من لا ينفق على زوجته ولا يطلقها، و...»[1]. كما عدّ الشيخ جواد التبريزيّ (المتوفّى ١٤٢٧ هـ ق) في موردٍ تأمين الراحة والرفاهية للناس، والحفاظ على بلاد المسلمين، والدفاع عنها، ومنع الكفار والمنافقين والخائنين والفاسقين والأشرار من الاستيلاء عليها من جملة الأمور الحسبيّة،

---

(١) محمّد حسين بن علي كاشف الغطاء، **الفردوس الأعلى**، الصفحتان ٩٣ و٩٤.

ومهامّ الفقيه في عصر الغيبة[1]. وصرّح في مورد آخر بأنّ تشكيل الحكم الإسلاميّ من الأمور الحسبيّة التي يجب على الفقيه المبادرة إليها[2]. وصرّح الشيخ النائينيّ (المتوفّى ١٣٥٥ هـ ق) بأنّ حفظ الممالك الإسلاميّة وتنظيمها من أوضح الأمور الحسبيّة، وأنّ نيابة الفقهاء في هذه المسائل في عصر الغيبة من قطعيّات المذهب.

هذا، وذِكْـر مصاديق لصلاحيّات الوليّ الفقيه الـواردة في هذه الكتب لا يعني لزومًا أنّ الفقهاء الذين ذكروها كانوا يرون حصرها بهذه المصاديق فقط، وينكرون ثبوت بقيّة الصلاحيّات له، بل قد تعرّض بعضهم لصلاحيّاته التي كانت محلّ ابتلاء الشيعة في ذلك الزمان.

إذن، وإن كان من الممكن تقييد بعض الفقهاء صلاحيّات الوليّ الفقيه بالأمور الحسبيّة، وحصرها بالموارد المذكورة فقط، إلا أنّ ذكر كثير من الفقهاء القائلين بالأمور الحسبيّة لبعضها فقط إنّما هو من باب المثال، وناظر إلى الأبواب الفقهيّة التي ورد البحث فيها حول صلاحيّات الفقيه. وليس عبثًا ذكر بعض الفقهاء صلاحيّات للفقيه في بعض كتبهم لم تُذكَر في كتب أخرى لهم[3].

---

(١) جواد بن علي كُبار التبريزيّ، **إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب**، الجزء ٣، الصفحات ٤٠ - ٤٤.

(٢) المصدر نفسه، **استفتاءات جديد** (فارسّي)، الجزء ٢، الصفحة ٢٢٢، المسألة ١٠٠٣.

(٣) تُشاهَد مثل هذه النماذج في بعض كتب السيّد الخوئيّ؛ إذ قيّد في كتابٍ صلاحيّات الفقيه في عصر الغيبة بالفتوى والقضاء [أبو القاسم بن علي أكبر الخوئيّ، **التنقيح في شرح العروة الوثقى**، الجزء ١، الصفحات ٤١٩ - ٤٢٥]، بينما عدّ في كتاب آخر الهداية وقيادة الجهاد

إذن، لا دليل عندنا على حصر الأمور الحسبيّة بموارد خاصّة، بل بملاحظة عمومِ أدلّة ولاية الفقيه التي تمسّك بها الفقهاء السابق ذكرهم، يمكن الإذعان بأنّ الولاية المقيّدة تشمل كلّ موضوع لا يرضى الله تعالى بتركه، وليس له مكلّف خاصّ.

لنفكّر: راجع دستور جمهوريّة إيران الإسلاميّة وأجب على ما يلي:
- ما المادّة التي تتحدّث فيه عن صلاحيّات الوليّ الفقيه؟
- هل قيّد الدستور صلاحيّات الوليّ الفقيه بالأمور الحسبيّة، أم أكّد على الولاية المطلقة للفقيه؟ فكّر مع أصدقائك للإجابة على هذا السؤال.

٢- حقيقة الحكم الولائيّ في بحث ولاية الفقيه المطلقة

ألف) حقيقة الحكم الولائيّ وحدوده

لمعرفة حقيقة الحكم الولائيّ - المسمّى بالحكم الحكوميّ أحيانًا أيضًا - من المناسب بدايةً تقسيم الأحكام الشرعيّة. ثمّ بيان موقع الحكم الولائيّ في الشرع المقدّس.

الابتدائيّ من مهامّ الفقيه في عصر الغيبة [المؤلف نفسه، **منهاج الصالحين**، الجزء ١، الصفحة ٦٦٠].

تنقسم الأحكام الشرعيّة باعتبارٍ إلى ثلاثة أقسام:

١- الأحكام الأوّليّة: هي أحكام الإسلام الثابتة، التي لم تُلحظ الظروف الخاصّة للمكلّف في وضعها. وإنّما هي ناظرة إلى الظروف العاديّة فقط. وتتعلّق المصلحة فيها بالفعل نفسه، ولا تدور مدار الظروف الخاصّة للمكلف، فوجوب الوضوء، والغسل، والصلاة، والصوم، والجهاد من الأحكام الأوّليّة في الإسلام التي وُضعت متناسبة مع الظروف العاديّة للمكلّف.

٢- الأحكام الثانويّة: هي الأحكام الناظرة إلى الظروف الخاصّة وغير العاديّة للمكلّف، بمعنى أنّ المصلحة التي يُوضع الحكم على أساسها تابعة للظروف الخاصّة للمكلّف؛ فالضرر، والعسر والحرج، والاضطرار، والجهل، والنسيان، والإكراه من جملة العناوين التي تُبرز ظروفًا غير عاديّة للمكلّف.

إذن، لاحظ الشارع المقدّس ضوابط في الظروف غير العاديّة وأحكامًا وجعلها على عهدة المكلّف. فالحكم الأوّليّ في الإسلام هو وجوب الصوم مثلًا في شهر رمضان المبارك. لكن، من الممكن أن يكون الصوم مضرًّا بالمكلّف في بعض الحالات، كما لو كان مريضًا، وحينئذٍ، يجب عليه اجتناب الصوم.

٣- الأحكام الولائيّة: يضعها الحاكم الإسلاميّ للمسلمين جميعًا؛ بغية العمل بحكم شرعيّ أوّليّ أو ثانويّ، بعد تطبيقه على مصداق محدّد. فهي على خلاف الأحكام الأوّليّة، والثانويّة التي تُعتبر أحكامًا شرعيّة إلهيّة كليّة، وقوانين عامّة.

إذن، الحكم الولائيّ حكم جزئيّ صادر عن الحاكم بغية تطبيق القوانين الإلهيّة الكليّة على مصاديقها الجزئيّة؛ مثل الحكم بحرمة التتن والتنباك الذي وُضع بسبب تسلّط الكفّار على المسلمين، ثمّ رُفع بعد انتفاء العلّة.

وبعبارة أخرى: للفقيه الجامع للشرائط أن يُصدر - بوصفه وليًّا - أحكامًا تنفيذيّة في إطار الأحكام الأوّليّة والثانويّة.

فالأحكام الولائيّة:

أوّلًا: تنفيذيّة جزئيّة تصدر لتطبيق الأحكام الإلهيّة الكليّة.

ثانيًا: يُبحث فيها عن الموضوع دائمًا؛ لما عرفت من أنّها تصدر في سبيل تطبيق الأحكام الإلهيّة الكليّة.

ثالثًا: تقع في طول الأحكام الشرعيّة الأوّلويّة والثّانويّة، لا عرضها[1].

بناءً على هذا، الأحكام الولائيّة أحكام متغيّرة تابعة لظروف الزمان والمكان. يضعها وليّ أمر المسلمين في إطار القوانين الثابتة، مع مراعاة الأصول والمباني والقيم الإسلاميّة، وملاحظة الضرورات وحاجات المجتمع الإسلاميّ. وبالتالي لا ينبغي أبدًا أن يخالف الحكم الولائيّ الصادر عن الوليّ الفقيه أحكام الشرع المقدّس. وإنّما يحكم الوليّ الفقيه على مصداق محدّد. وقد يندرج الحكم المصداقيّ في إطار الأحكام الأوّليّة تارةً، وفي إطار الأحكام الثانويّة أخرى. فكما حرّم

(١) ناصر مكارم الشيرازيّ، **بحوث فقهيّة مهمّة**، الصفحة ٥٠٠. (بقليل من التصّرف)

الإسلام الصوم على المسافر، ولا أحدَ يعدّ عدم صومه مخالفًا لحكم الإسلام، فالأمر كذلك في الأحكام الاجتماعيّة، والمدنيّة، والجزائيّة، والتجاريّة، والمعاملات التي تحصل بين الأفـراد، إذ لو أدّى العمل بالأحكام الأوّليّة الواردة في هذه الموارد إلى العسر على الناس، أو الحرج فإنّ تلك الأحكام تُرفع، ويضع وليّ أمر المسلمين في إطار القواعد الخاصّة قانونًا جديدًا لهذه الموارد يتناسب مع المقتضيات الزمانيّة والمكانيّة[1]. وقد صرّح الإمام الخمينيّ (المتوفّى ١٤٠٩ هـ ق) في خصوص هذه الأحكام قائلًا: «الحكم الذي يمثّل فرعًا من ولاية رسول الله هو أحد أحكام الإسلام الأوّليّة، ومقدّم على الأحكام الفرعيّة كلّها، بما في ذلك الصلاة، والصوم، والحجّ. فللحاكم أن يهدم منزلًا يقع على الطريق، ويدفع ثمنه لصاحبه. وله أيضًا تعطيل المساجد عند الحاجة. وهدم المسجد الذي يكون [مسجد] ضرار إذا لم يمكن رفعه دون هدمه. وللحاكم أن يُلغي من طرفٍ واحد العقودَ التي أبرمها مع الناس؛ عندما تكون مخالفةً لمصالح البلد الإسلاميّ والإسـلام. وله أيضًا المنع من أيّ أمر عباديّ أو غير عباديّ ما دام وقوعه مخالفًا لمصالح الإسلام. وللحاكم أيضًا المنع مؤقّتًا من الحجّ - وهو من الفرائض الإلهيّة المهمّة - عندما يَعُدّه مخالفًا لمصلحة البلد الإسلاميّ»[2]. وصرّح في مورد آخر قال: «على الرغم من احترام الشارع المقدّس للملكيّة، إلا أنّ لوليّ الأمر أن يحدّ هذه الملكيّة

---

(١) محمّد تقي مصباح اليزديّ، **مشكات - نظريّه سياسى اسلام**، الجزء ٢، الصفحة ١٧٣؛ ناصر مكارم الشيرازيّ، **بحوث فقهيّة مهمّة**، الصفحة ٥١٣.

(٢) روح الله الموسويّ الخمينيّ، **صحيفه امام**، الجزء ٢٠، الصفحة ٤٥٢.

الشرعيّة بحدّ معيّن، ويصادرها بحكم منه؛ وذلك عندما يرى أنّها مخالفة لمصلحة المسلمين والإسلام»[1].

هذا، ولا تنحصر مهمّة الوليّ الفقيه بإصدار الأحكام الولائيّة فقط، بل من مهامّه أيضًا الإدارة الشاملة للمجتمع الإسلاميّ، والتمهيد للعمل بالأحكام الإسلاميّة - الفرديّة، والاجتماعيّة -، والإشراف على ذلك. ومن الممكن أن يفوّض الولي الفقيه بعض مهامّه إلى الأفراد، أو الكيانات، أو المؤسّسات. ويعيّن نائبًا عنه فيها. وحينئذٍ، يجب العمل بأوامرها أيضًا.

ب) فصل مهمّة الوليّ الفقيه عن مهمّة مرجع التقليد

يمكن بملاحظة ما تقدّم إدراك الفوارق بين مهامّ مرجع التقليد وبين مهامّ الوليّ الفقيه. وبالإمكان تلخيصها ضمن المحورَين التاليَين:

ألف) يصدر الفقيه بوصفه مرجعًا للتقليد الفتوى الكليّة في إطار الأحكام الأوّليّة والثانويّة. بينما يُصدر بوصفه وليًّا للأمر الأحكام التنفيذيّة في مصاديق محدّدة.

ب) فتاوى الفقيه بوصفه مرجعًا للتقليد هي أحكام دائمة لا تقبل التغيير. بينما أحكامه بوصفه وليًّا للأمر هي أحكام مؤقّتة؛ لأنّها منوطة بظروف الزمان والمكان. وبالتالي هي واجبة التنفيذ ما دامت مصلحة الحكم موجودة. أمّا عندما تنتفي المصلحة فإنّ مدّة الحكم تنتهي

---

(١) المصدر نفسه، الجزء ١٠، الصفحة ٨٤١.

أيضًا. ويشمل هذا الأحكام التي أصدرها النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم والأئمّة المعصومون عليهم السلام بناءً على مصالح ذلك الزمان وظروفه. وبالتالي لا يجب العمل بها في الزمان الحاضر.

ج) كيفيّة رفع التعارض الذي قد يقع بين حكم الوليّ الفقيه وبين فتوى مرجع التقليد

من المسائل المهمّة التي تُطرح أحيانًا بتبع الكلام حول مرتبة الحكم الولائيّ بيان ما هو العمل إذا تعارض حكم الوليّ الفقيه مع فتوى غيره من الفقهاء؟

من الواضح أنّ على المقلِّد الرجوع في أموره الفرديّة والاجتماعيّة إلى مرجع التقليد الأعلم. لكن، إذا اختلف الحكم في الأمور المرتبطة بـإدارة المجتمع الإسلاميّ - سواء أكانت من الأمور الاجتماعيّة أم الفرديّة التي ترجع بنحو ما إلى مصلحة المجتمع الإسلاميّ - بين حكم الوليّ الفقيه وبين فتوى مرجع التقليد يُقدّم حكم الوليّ الفقيه عليها، علىٰ غرار ما صرّح به الفقهاء في بحث القضاء؛ من أنّ القاضي الشرعيّ إذا حكم في مورد ما كان حكمه حجّة على الآخرين، ويحرم نقضه حتّى من قِبَل القاضي الأعلم منه.

والوليّ الفقيه يُصدر حكمًا ولائيًا في إطار الشرع الإسلاميّ المقدّس ملاحظًا فيه مصلحة المسلمين جميعًا. ويجب على المسلمين كلّهم اتباعه، سواء أكانوا مقلِّدين له في مسائلهم الفرديّة أم لمرجع آخر.

وسواء أكان الفرد المسلم مرجعًا للتقليد أم مقلِّدًا؛ إذ العمل بالأحكام الولائيّة واجب حتّى على الوليّ الفقيه أيضًا[1].

لنفكّر: ارصد بعض المسائل الاجتماعيّة محلّ الابتلاء - من قبيل رؤية الهلال - التي يمكن أن يتعارض فيها حكم الوليّ الفقيه مع فتوى مرجع التقليد. وبيّن ما الذي يجب فعله لأداء التكليف في كلّ واحد من هذه الموارد؟

ملاحظة: يجب أن يُنجز هذا البحث بحضور الأستاذ، أو فرد ضليع في هذا المجال.

٣- ولاية الفقيه والحدود الجغرافيّة

من جملة الأمور المشتركة بين الشيعة وأهل السنّة الاعتقادُ بوحدة الإمام أو الخليفة، وعدم شرعيّة انعقاد الإمامة أو الخلافة لعدّة أشخاص في بلاد مختلفة. فأهل الإسلام في كلّ زمان هم أمّة واحدة. ولهذا

---

(١) لوجوب عمل المراجع العظام بالأحكام الولائيّة أصداء أيضًا حتّى في بعض فتاوى الفقهاء القائلين بالولاية المقيّدة؛ فيرجى التدقيق في السؤال والجواب التاليَين:
سؤال: هل أنّ حكم الوليّ الفقيه نافذ على جميع المراجع حتّى مع اختلاف هذا الحكم لرأي المرجع؟ وهل هذه المسألة خلافيّة بين الفقهاء أم لا؟
باسمه تعالى: إذا كانت ولاية المتصدّي للأمر مشروعة فلا يجوز للغير مزاحمته فيما تصدّى له. ويكون أمره ونهيه نافذًا فيما يرجع إلى الأمور الحسبيّة كما هو المفروض. والله العالم. جواد بن علي كُبار التبريزيّ، **صراط النجاة**، الجزء ٥، الصفحة ٢٦.

يجب أن يكون الإمام واحدًا أيضًا؛ ليُعْمِل ولايته على المسلمين جميعًا. وهذا لا ينافي طبعًا أن ينصب الإمامُ أو الخليفةُ أمراءَ في أقصى نقاط العالم؛ لإعمال الولاية فيها من جانبه.

وفي صورة تعدّد الفقهاء في عصر الغيبة فلا يمكن لكلّ واجد للشرائط منهم أن يُشكّل حكمًا لنفسه؛ لأنّ هذا لا ينسجم مع تأمين مصالح الأمّة الإسلاميّة، وحفظ وحدتها، والمنع من التفرقة.

هذا، وولاية الفقيه هي استمرار للإمامة. ونحن نعلم أنّ الإمامة والولاية لم تكن في زمان المعصومين عليهم السلام لإمامَين في آن معًا؛ فالإمامان الحسن والحسين عليهما السلام كانا معصومَين، ولم تكن للإمام الحسين عليه السلام ولاية ما دام الإمام الحسن عليه السلام متصدّيًا لشؤون الولاية. وعلى الرغم من أنّه عليه السلام كان معصومًا أيضًا فقد كان يُطيع أخاه عليه السلام.

ووحدة الحاكميّة والإمامة والولاية من البديهيّات العقليّة والواضحة. فلا ينبغي أن يكون في المجتمع الإسلاميّ أكثر من حاكم واحد في آن معًا؛ لأنّ هذا الأمر يسبّب ضياع مصالحه، والاختلاف، والنزاع، والازدواجيّة، وتعطيل الحقوق والأحكام والحدود الإلهيّة. والحال أنّ الحكم - والإمامة والولاية - قد أقيم - أساسًا - للمنع من هذه الآفات[1].

---

(١) تحدّث الإمام الرضا عليه السلام عن آفات وجود إمامَين أو أكثر في عرض بعضهم، قال: «فإن [قال] (قائل): فلم لا يجوز أن لا يكون في الأرض إماما ن في وقت واحد، وأكثر من ذلك؟ قيل: لعلل: منها: أنّ الواحد يختلف فعله وتدبيره. والاثنين لا يتّفق فعلهما وتدبيرهما؛ وذلك أنّا لم نجد اثنَين إلا مختلفَي الهمم والإرادة. فإذا كانا اثنين، ثمّ اختلفت هممهما وإرادتهما وتدبيرهما، وكانا كلاهما مفترَضَي الطاعة، لم يكن أحدهما أولى بالطاعة من صاحبه. فكأن يكون في ذلك

والنتيجة أنّ الحدود الجغرافيّة القائمة على أساس وحدة اللغة، أو العرق، أو الأرض، أو الدم، أو لون البشرة، أو معايير أخرى ليس مقبولةً في الإسلام؛ لأنّ معيار الحدود في الإسلام هي العقيدة. فيجب أن تكون هناك حاكميّة واحدة في أرض المسلمين؛ لأنّ تعدّدها يُخلّ بوحدتهم.

وهنا يُطرح سؤال: كيف يمكن علاج مسألة وحدة ولاية الفقيه في الوضع الحاليّ؛ حيث فَرَضَت الحدود الجغرافيّة قيودًا على الوحدة بين المسلمين؟

في الظروف المثاليّة والبحث النظريّ يجب على المسلمين جميعًا اتباع الأصلح أينما كانوا. لكن، من الممكن أن تكون هذه الرؤية غير عمليّة أو ممكنة حاليًّا. وحينئذٍ، يمكن للأصلح أن يُعمل ولايته في المكان الذي يكون فيه مبسوط اليد فقط. أمّا البلدان الأخرى فيجب عليها قدر المستطاع الحفاظ على وحدة الولاية واتباع الوليّ الفقيه

اختلاف الخلق، والتشاجر، والفساد. ثمّ لا يكون أحد مطيعًا لأحدهما إلا وهو عاصٍ للآخر، فتعمّ معصية أهل الأرض. ثمّ لا يكون لهم مع ذلك السبيل إلى الطاعة والإيمان. ويكونون إنّما أتَوا في ذلك من قبل الصانع الذي وضع لهم باب الاختلاف، والتشاجر، والفساد؛ إذ أمرهم باتباع المختلفَين.

ومنها: أنّه لو كانا إمامَين لكان لكلّ من الخصمَين أن يدعو إلى غير الذي يدعو إليه صاحبه في الحكومة. ثمّ لا يكون أحدهما أولى بأن يُتّبع صاحبه، فيبطل الحقوق، والأحكام، والحدود.

ومنها أنّه لا يكون واحد من الحجّتَين أولى بالنطق والحكم والأمر والنهي من الآخر. وإذا كان هذا كذلك وجب عليهما أن يبتديا بالكلام. وليس لأحدهما أن يسبق صاحبه بشيء إذا كانا في الإمامة شرعًا واحدًا. فإن جاز لأحدهما السكوت جاز السكوت للآخر. وإذا جاز لهما السكوت بطَلت الحقوق والأحكام، وعُطِّلت الحدود، وصار الناس كأنّهم لا إمام لهم». محمّد بن علي بن بابويه (الصدوق)، **عيون أخبار الرضا**ﷺ، الجزء ٢، الصفحة ١٠١.

الأصلح. وإذا لم يتيسّر هذا الأمر فيها - لأيّ سبب كان - يجب اتباع الفقيه الأقرب إلى الوليّ الفقيه الأصلح من حيث الشروط المطلوبة للقيادة في المسائل التي لا يمكن تنفيذ أحكام الوليّ النتيه فيها؛ لكي لا تتعطّل هذه الأحكام الإلهيّة، وتتأمّن مصالح المسلمين.

وعلى الرغم من حيلولة الحدود الجغرافيّة بين المسلمين إلا أنّه لا بدّ من السير قدر المستطاع نحو وحدة المجتمعات الإسلاميّة، ووحدة الإمام أو الوليّ، والالتزام عمليًّا قدر المستطاع بآثارِ نظريّة وحدة الإمام أو الوليّ.

لنفكّر: للوليّ الفقيه - بناءً على مضى - صلاحيّات على حدّ صلاحيّات الإمام المعصوم عليه السلام في إدارة المجتمع الإسلاميّ. لكن، لا يمكن دائمًا العمل بها. فاذكر - بملاحظة تجربة الجمهوريّة الإسلاميّة اليوم - بعضَ الموانع - عدا الجغرافيّة - من استعمال الوليّ الفقيه لصلاحيّاته الشرعيّة في الساحتَين السياسيّة الداخليّة والخارجيّة. وهل كان الأئمّة المعصومون عليهم السلام قادرين على ممارسة صلاحيّاتهم الشرعيّة تامّة؟

تناقش مع رفاقك في هذا المجال.

٤- الوجه في اتباع الوليّ الفقيه مطلقًا مع الإذعان بعدم عصمته

لماذا يجب اتباع الوليّ الفقيه مطلقًا على الرغم من كونه غير معصوم؟

تمكن الإجابة على هذا السؤال في جوابَين:

١- نقضيّ.

٢- حلّيّ.

أمّا الجواب النقضيّ فهو أنّ الإمام عليًّا عليه السلام ولّى مالكًا الأشتر على مصر. وعلى الرغم من أنّه لم يكن معصومًا فقد كان من الواجب على الناس اتباعُه. ولو أنّ شخصًا عصاه يكون قد عصى - في الواقع - أمر الإمام علي عليه السلام؛ لأنّ عصيانَ أمر من عيّنه عليه السلام واليًا وأَوجَب طاعته، هو عصيانٌ له عليه السلام. فكما كان واجبًا علينا لو كنّا في ذلك الزمان أن نطيع أمر المعصوم عليه السلام باتباع مالك مع كونه غير معصوم، يجب علينا اليوم أيضًا أن نتّبع نائب الإمام المعصوم عليه السلام وإن لم يكن معصومًا.

وأمّا الجواب الحلّيّ فهو أنّ عقل الإنسان يحكم عند عدم وصول المرء إلى المعصوم عليه السلام بأن يَرجع في شؤون إدارة المجتمع كلّها إلى أقرب شخص إلى المعصوم عليه السلام من حيث الشروط التي يتحلّى بها؛ لأنّ تقديم أيّ شخص على الأصلح - ولو في مورد واحد من شؤون الحكم - هو ترجيح للمرجوح، ونقض للغرض، ومنافٍ لحكمة الله تعالى. ولهذا لا يقبل العقل بجعل الطاعة مشروطةً بالتيقّن من كون حكم الآمر مطابقًا للواقع دائمًا. وليس من عاقل أبدًا في العالَم يلتزم بالعمل بأمر من كلُّ ما يقوله صحيح، ولا يحتمل الخطأ أبدًا. ومن المفيد الالتفات

إلى هذا الأنموذج لاتضاح الموضوع، وهو أنّ القائد العسكريّ إذا أمر الجنديّ في ساحة الحرب أن يفعل كيت وكيت، فلا يمكن للجنديّ أن يقول: لن أنفذ أوامرك لاحتمال كونك مخطئًا؛ إذ في هذه الحالة لن يتحقّق انتصار أبدًا. فالواقع أنّ احتمال الخطأ في الأوامر وارد، بل من الممكن أن يتّضح فيما بعدُ أن القائد كان مخطئًا. لكنّ هذا لا يبعث على جعل طاعة القائد مشروطةً بالاطمئنان بصحّة قراره. ولا عقلَ سالمًا أبدًا يحكم في هذه الموارد بعدم ضرورة اتباع القائد؛ لاحتمال الخطأ[1].

---

(١) محمّد تقي مصباح اليزديّ، **حكيمانه ترين حكومت - كاوشى در نظريه ولايت فقيه**، الصفحات ٢٦٧ - ٢٦٩.

الخلاصة

ـ لتحديد صلاحيّات الحاكم الإسلاميّ تجب ملاحظة الأهداف الرفيعة للحكم الإسلاميّ. ومبدأُ التعادل بين الصلاحيّات والأهـداف يؤكِّد أنّ الوليّ الفقيه لا بدّ أن يتمتّع بصلاحيّات واسعة؛ لتتحقّق الأهداف الرفيعة للحكم.

ـ للوليّ الفقيه - بناءً على نظريّةٍ - صلاحيّاتُ المعصومعليه السلام كاملةً في إدارة الحكم الإسـلامـيّ، سوى ما اختصّ بهعليه السلام. ووفقًا لهذه النظريّة يمكن للوليّ الفقيه أن يصدر أحكامًا ولائيّةً في دائرة مصلحة المسلمين وأحكام الشريعة الإسلاميّة. وفي هذا الإطار طُرحت ولاية الفقيه المطلقة.

ـ تنحصر صلاحيّات الوليّ الفقيه - بناءً على نظريّةٍ - بالأمور الحسبيّة. وقد اختلفت عبارات الفقهاء في ذكر مصاديق الحسبة بحسب الزمان والمكان؛ حيث ذكر بعضهم عددًا محدودًا منها، بينما زاد آخرون في كتبهم من مصاديقها، حتّى شملت تشكيل الحكم عند بعضهم.

ـ ليس للوليّ الفقيه - بناءً على ولاية الفقيه المطلقة - أن يُصدر حكمًا على أساس هوى النفس والنزوة. وإنّما هو مكلّف بالعمل دائمًا في إطار الشرع. ولهذا ليس أنّ شائبة الاستبداد مع نظام ولاية الفقيه المطلقة منتفية وحسبُ، بل هذا النوع من الولاية يوفّر أرضيّةً مناسبةً لمكافحة الاستبداد على مستوى عمّال الحكم جميعًا.

ـ يجب على الجميع اتباع الأوامـر الولائيّة بما في ذلك الفقهاء والمراجع وشخص الوليّ الفقيه أيضًا.

ـ بإصدار مراجع التقليد الأحكام الأوّليّة والثانويّة هم يبيّنون - في الحقيقة - أحكام الإسلام الكليّة والدائمة. ولهذا ليس من مهامّهم التدخّل في المصاديق. أمّا الوليّ الفقيه فيتدخّل فيها بإصداره الأحكام الولائيّة المؤقّتة؛ لتأمين مصلحة المسلمين. وتبقى هذه الأحكام حجّةً ما دامت المصلحة باقية.

ـ مع تعدّد الفقهاء في مكان واحد، للأصلح من بينهم فقط الحقُّ في إعمال ولايته في ميدان الحكم. وإذا مارس ولايته يجب على الفقهاء الآخرين جميعًا اتباعه.

ـ يرجع المقلِّد في الأمور الفرديّة إلى مرجع التقليد الذي شُخّص أنّه الأفقه. وإذا تعارضت فتوى مرجع تقليده مع حكم الوليّ الفقيه في الأمور الاجتماعيّة يُقدَّم دائمًا حكم الوليّ الفقيه.

ـ لا تُقيّد ولاية الفقيه بالحدود الجغرافيّة. والحكم الأوّليّ هو وجوب سير المسلمين جميعًا تحت لواء حاكم شرعيّ واحد. لكن، حيث إنّ الحدود الجغرافيّة قد فَكّكت البلدان في الوقت الحاضر، يجب قدر المستطاع السير نحو وحدة القيادة في العالم الإسلاميّ. ومع عدم إمكان ذلك فإنّ فقهاء البلاد مكلّفون بتولّي الأمور التي لا مكلّف خاصًّا لها؛ للبتّ في أمور المسلمين وتأمين مصلحتهم.

ـ اتباع الحاكم الشرعي ليس منوطًا بعصمته؛ إذ كما كان امتثال الأوامر الولائيّة لمن نصبهم الأئمّة عليهم السلام بالنصب الخاصّ - مثل مالك الأشتر - واجبًا على الآخرين، يجب أيضًا امتثال الأوامر الولائيّة للمنصوبين من قِبَلهم عليهم السلام بالنصب العامّ.

ـ لا يقبل العقل أن يُشترط في طاعة الحاكم تيقّن المكلّف بمطابقة أمره للواقع دائمًا وعدم احتمال الخطأ فيه.

أسئلة حول الدرس

١- كيف تُعرَف حدود صلاحيّات الوليّ الفقيه بملاحظة أهداف الحكم الإسلاميّ؟

٢- ما هي صلاحيّات الوليّ الفقيه وفقًا لنظريّة ولاية الفقيه المطلقة؟

٣- ما هي صلاحيّات الوليّ الفقيه وفقًا لنظريّة ولاية الفقيه المقيّدة؟

٤- بعد معرفة حقيقة الأحكام الأوّليّة، والثانويّة، والولائيّة، ما الذي يتكفّل ببيانه كلٌّ من مرجع التقليد والوليّ الفقيه؟

٥- ما الوجه في مكافحة ولاية الفقيه المطلقة للاستبداد؟

٦- ما التكليف عند تعارض فتوى مرجع التقليد مع الحكم الولائيّ للوليّ الفقيه؟ بيّن ذلك.

٧- كيف يمكن بيان صلاحيّات الوليّ الفقيه مع وجود الحدود الجغرافيّة الحاليّة؟

مصادر لمزيد من المطالعة

١- عبد الله جوادی آملی، **ولايت فقيه - ولايت فقاهت وعدالت**، تنظيم و ويرايش محمّد محرابی، چ ٥، مركز نشر اسراء، قم، ١٣٨٤ هـ ش.
٢- كاظم الحائريّ، **ولاية الأمر في عصر الغيبة**، مجمع الفكر الإسلاميّ، قم، ١٤١٤ هـ ق.
٣- روح الله موسوی خمينی، **ولايت فقيه - حكومت اسلامی**، چ ٢٠، مؤسّسه تنظيم و نشر آثار امام خمينی قدّس سرّه، تهران، ١٣٨٨ هـ ش.
٤- محمّد تقی مصباح يزدی، **مجموعه آثار حضرت آيت الله مصباح (مشكات)، كتاب پرسش ها و پاسخ ها**، چ ١، مؤسّسه آموزشی و پژوهشی امام خمينی قدّس سرّه، قم، زمستان ١٣٨٥ هـ ش.
٥- ناصر مكارم الشيرازيّ، **بحوث فقهيّة مهمّة**، ط ١، مدرسة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، قم، ١٤٢٢ هـ ق.



الدرس السابع:

تاريخ بحث ولاية الفقيه

يتوقّع من الطالب بعد تعلّم هذا الدرس:

١- القدرة على تتبّع مسألة ولاية الفقيه في كتب الفلاسفة المسلمين.

٢- التعرّف على تاريخ مسألة ولاية الفقيه في كتب فقهاء أهل السنّة والشيعة.

٣- إدراك بداهة مسألة ولاية الفقيه في أقوال المتنوّرين، والمستشرقين، والسلاطين، وأفعالهم.

٤- القدرة على ردّ شبهات القائلين بحداثة مسألة ولاية الفقيه.

٥- التصديق بتجذّر مبدأ ولاية الفقيه في الفكر الشيعيّ.



«موضوع ولاية الفقيه ليس بجديد، ولسنا نحن من ابتدعه، بل كانت هذه المسألة محلًا للبحث منذ القدم؛ فحيث إنّ حكم الميرزا الشيرازيّ رحمه الله كان حكمًا ولائيًا فقد كان على الفقهاء الآخرين العمل به. وقد التزم به علماء إيران العظام، سوى عدّة أشخاص فقط. ولم يكن حكمه قضائيًا ناتجًا على أثر اختلاف عدد من الأفراد على موضوع ما، فقضى بينهم وفقًا لتشخيصه، بل قد حكم بهذا الحكم بناءً على مصالح المسلمين والعنوان الثانويّ، واستمرّ الحكم ما دام العنوان موجودًا، ثمّ ارتفع بارتفاعه. وعندما حكم الميرزا محمّد تقي الشيرازيّ بالجهاد - وهو دفاع واقعًا - فقد التزم العلماء جميعًا بحكمه وفقًا لما نقلوا لأنّه حكم ولائيّ. ووفقًا لما نقلوا فإنّ كاشف الغطاء أيضًا قد ذكر الكثير من هذه المطالب. وقد ذكرتُ أنّ النراقيّ من المتأخرين يرى شؤون رسول الله ﷺ كلّها ثابتة للفقيه. وقال الميرزا النائينيّ: يُستفاد هذا الأمر من مقبولة عمر بن حنظلة. وعلى كلّ حال، هذا البحث ليس جديدًا، وإنّما قمنا نحن بالبحث حول موضوعه أكثر، وذكرنا فروع مسألة الحكم ووضعناها في متناول أيدي السادة لتتّضح المسألة أكثر. وقد بيّنّا قليلًا من المطالب محلّ الحاجة تبعًا لأمر الله في كتابه، وعلى لسان نبيّه ﷺ، وإلا فالأمر ما فهمه كثير من العلماء»[1].

---

(١) روح الله الموسويّ الخمينيّ، **ولايت فقيه - حكومت اسلامى**، الصفحة ١٢٤.



المقدّمة

لمباحث ولاية الفقيه وصلاحيّاته جذور في صدر الإسلام؛ فمنذ ذلك الزمان كان المعصومون عليهم السلام يُرسلون فقهاء من قِبَلهم إلى مناطق مختلفة ليكونوا نوّابًا خاصّين عنهم عليهم السلام فيها، وإعمال ولايتهم، وإبلاغ الأحكام الإلهيّة، وتطبيقها.

فلولاية الفقيه - بمعنى إدارة الفقيه للشؤون الدينيّة، وبلاد المسلمين، والأخذ بزمام أمورها نيابةً عن المعصوم عليه السلام عندما لا يمكن للناس الوصول إليه عليه السلام - جـذورٌ عمليّة في عصور حضور المعصومين عليهم السلام؛ فإرسال أمير المؤمنين عليه السلام فقيهًا مثل مالك الأشتر، وإعطاؤه صلاحيّات كثيرة في المجالات العامّة والشؤون السياسيّة - الاجتماعيّة أنموذج لتحقّق ولاية الفقيه عمليًّا.

ومحلّ كلامنا في هذا الدرس هو البحث حول تاريخ ولاية الفقيه في عصر الغيبة وعدم الوصول إلى المعصوم عليه السلام. ولهذا سنبيّن أنّ

لولاية الفقيه جذورًا تاريخيّةً في عصر الغيبة، وأنّها ليست مسألةً جديدةً ومبتدعة. ومن هنا سنشير إشارةً عابرةً إلى تاريخ البحث عند فلاسفة السياسة المسلمين. ثمّ نتتبّع البحث في الكتب الفقهيّة للشيعة والسنّة. ولبيان بداهة شرعيّة حاكميّة الفقيه سنتعرّض لبعض الشواهد من كلمات المتنوّرين والمستشرقين، ونضيء على تصرّفات بعض السلاطين.

١- تاريخ بحث ولاية الفقيه في مؤلّفات الفلاسفة المسلمين

لبحث ولاية الفقيه تاريخ طويل بين الفلاسفة المسلمين. وقد طرحها بعضهم صراحةً في كتبه، متحدّثين عن ولاية الفقيه الجامع للشرائط على المجتمع الإسلاميّ ورئاسته. وفيما يلي نشير إلى بعض النماذج:

ألف) ولاية الفقيه عند الفارابيّ (المتوفّى ٣٣٩ هـ ق)

أكّد الفارابيّ في العديد من مؤلّفاته على تقدّم الفقيه على غيره في رئاسة المجتمع الإسلاميّ. وصرّح في إطار ذكره لخصائص المدينة الفاضلة بوجوب أن تكون رئاستها بيد الأفضل. والرئاسة من وجهة نظره هي بالدرجة الأولى للرئيس الأوّل. وهو النبيّ الذي يُوحى إليه. فمن يتحلّى بمثل هذه الأوصاف والخصال الحميدة يكون الأفضل. وإذا لم يكن حاضرًا ليدير المجتمع على أساس أحكام الشريعة يجب الانتقال إلى الرئيس الثاني؛ وهو كما قال: «يكون الرئيس الثاني الذي يخلف الأوّل من اجتمعت فيه من مولده وصباه تلك الشرائط. ويكون بعد كبره فيه ست شرائط:

أحدها: أن يكون حكيمًا.

الثاني: أن يكون عالمًا، حافظًا للشرائع والسنن والسِيَر التي دبّرها الأوّلون للمدينة، محتذيًا بأفعاله كلّها حذو تلك بتمامها.

الثالث: أن يكون له جودة استنباط فيما لا يُحفظ عن السلف فيه شريعة. ويكون فيما يستنبطه من ذلك محتذيًا حذو الأئمّة الأولّين.

الرابع: أن يكون له جودة رؤية وقوّة استنباط لما سبيله أن يُعرف في وقت من الأوقات الحاضرة من الأمور والحوادث التي تحدث ممّا ليس سبيلها أن يسير فيه الأوّلون. ويكون متحرّيًا بما يستنبطه من ذلك صلاح حال المدينة.

الخامس: أن يكون له جودة إرشاد بالقول إلى شرائع الأوّلين، وإلى التي استنبط بعدهم ممّا احتذى فيه حذوهم.

السادس: أن يكون له جودة ثبات ببدنه في مباشرة أعمال الحرب، وذلك أن يكون معه الصناعة الحربيّة الخادمة والرئيسيّة»[1].

وقد قال في موضع آخر: «وأمّا إذا مضى واحد من هؤلاء الأئمّة الأبرار، الذين هم الملوك في الحقيقة، ولم يخلفه من هو مثله في جميع الأحوال، احتيج في كلّ ما يحتاج إلى تقدير، ممّا لم يُصرِّح به مَن تقدّم، فيستنبط ويستخرج عن الأشياء التي صرّح الأوّل بتقديره، فيضطّر حينئذٍ إلى صناعة الفقه، وهي التي يقتدر الإنسان بها على

(١) محمّد بن محمّد بن طارخان (أبو نصر الفارابيّ)، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، الصفحة ١٢٩.

أن يستخرج ويستنبط صحّة تقدير شيء شيء ممّا لم يُصرِّح واضع الشريعة بتحديده عن الأشياء التي صرّح فيها بالتقدير، وتصحيح ذلك بحسب غرض واضع الشريعة بالملّة بأسرها التي شرّعها في الأمّة التي لهم شُرّعت. وليس يمكن هذا التصحيح، أو يكون صحيح الاعتقاد لآراء تلك الملّة فاضلًا بالفضائل التي هي في تلك الملّة فضائل. فمن كان هكذا فهو فقيه»[1].

ب) ولاية الفقيه عند ابن سينا (المتوفّى ٤٢٨ هـ ق)

قال الشيخ الرئيس: «ثمّ يجب أن يفرض السانُّ طاعة من يخلفه. وأن لا يكون الاستخلاف إلا من جهته، أو بإجماع من أهل السابقة على من يصحّحون علانية عند الجمهور أنّه مستقلّ بالسياسة، وأنّه أصيل العقل، حاصل عنده الأخلاق الشريفة من الشجاعة والعفة وحسن التدبير، وأنّه عارف بالشريعة، حتّى لا أعرف منه، تصحيحًا يظهر ويُستعلَن، ويتّفق عليه الجمهور عند الجميع، ويسنّ عليهم أنّهم إذا افترقوا أو تنازعوا للهوى والميل أو أجمعوا على غير من وجد الفضل فيه والاستحقاق له فقد كفروا بالله. والاستخلاف بالنصّ أصوب؛ فإنّ ذلك لا يؤدّي إلى التشعّب والتشاغب والاختلاف. ثمّ يجب أن يحكم في سنّته أنّ من خرج فادعى خلافته بفضل قوّة أو مال، فعلى الكافة من أهل المدينة قتاله وقتله»[2].

---

(١) محمّد بن محمّد بن طارخان (أبو نصر الفارابي)، **الملّة ونصوص أخرى**، الصفحة ٥٠.

(٢) حسين بن عبد الله (ابن سينا)، **الشفاء - الإلهيّات**، الصفحة ٥٠٢.

ج) ولاية الفقيه عند الملا صدرا (المتوفّى ١٠٥٠ هـ ق)

تحدّث الملا صدرا في مباحثه الفلسفيّة حول رئاسة العلماء. وفي بيانه للمدينة الفاضلة جعل في القمّة الرئيس الأوّل الذي يترأّس الأرض كلّها، وعدّ له خصائص شبيهة بتلك التي ذكرها من سبقه من الفلاسفة، وأذعن بكونه فيلسوفًا نبيًّا. وقد صرّح قائلًا: «فكما أنّ للجميع خليفةً واسطةً من قبل الله فلا بدّ أن يكون للاجتماعات الجزئيّة وسائط من ولاة وحكّام من قبل هذه الخليفة، وهم الأئمّة والعلماء. وكما أنّ المَلَك واسطة بين الله وبين النبيّ ﷺ، والنبيّ واسطة [بين المَلَك و] بين الأولياء الحُكماء من أمّته، وهم الأئمّة عليهم السلام، فهم أيضًا وسائط بين النبيّ وبين العلماء، والعلماء وسائط بين الأئمّة والعوامّ. فالعالِم قريب من الوليّ، والوليّ قريب من النبيّ، والنبيّ من المَلَك، والمَلَك من الله تعالى. وتتفاوت درجات الملائكة، والأنبياء، والأولياء، والعلماء في مراتب القرب تفاوتًا لا يُحصى»[1].

وقال في مورد آخر: «الإشــراق التاسع: في أنّ النبوّة والرسالة منقطعتان عن وجه الأرض؛ كما قاله خاتم الرسل ﷺ:

اعلم أنّهما منقطعتان بوجه دون وجه؛ كما قاله بعض العارفين، انقطع منها مسمّى النبيّ والرسول، وانقطع نزول المَلَك حامل الوحي على نهج التمثيل، ولهذا قال: «ولا نبيّ بعدي». ثمّ أبقى

---

(١) صدر الدين محمّد بن إبراهيم الشيرازيّ، **المبدأ والمعاد في الحكمة المتعاليّة**، الجزء ٢، الصفحة ٨١٧، الفنّ الثاني، المقالة الرابعة، الفصل السادس: في إثبات أنّ النبيّ ﷺ لا بدّ وأن يدخل في الوجود.

حكم المبشّرات، وحكم الأئمّة المعصومين عن الخطأ عليهم السّلام، وحكم المجتهدين. وأزال عنهم الاسم، وبقي الحكم. وأمرَ من لا علم له بالحكم الإلهيّ أن يسأل أهل الذكر؛ كما قال تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾، فيُفتونه بما أدّى إليه اجتهادهم، وإن اختلفوا كما اختلف الشرائع؛ قال: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً﴾. وكذلك لكلّ مجتهد جعل له شرعةً من دليله ومنهاجًا؛ وهو ما عيّن دليله في إثبات الحكم، وحرّم عليه العدول عنه، وقرّر الشرع الإلهيّ ذلك. فالنبوّة والرسالة من حيث ماهيتهما وحكمهما ما انقطعت وما نسخت. وإنمّا انقطع الوحي الخاصّ بالرسول والنبيّ من نزول المَلَك على أذنه وقلبه. فلا يُقال للمجتهد ولا للإمام إنّه نبيّ ولا رسول. وأمّا الأولياء فلهم في هذه النبوّة مشربٌ عظيم، لا سيّما قد رُوي أنّه ﷺ قال: «إنّ لله عبادًا ليسوا بأنبياء يغبطهم النبيّون»، وقال: إنّ «في أمّتي محدَّثين مكلَّمين»، وقال: «إنّ من حفظ القرآن قد أُدرجت النبوّة بين جنبيه»، فإنّها له غيب، وهي للنبيّ شهادة. فهذا هو الفرقان بين النبيّ والوليّ في النبوّة فيُقال فيه نبيّ ويُقال في الوليّ وارث، والوليّ والوارث هما اسمان إلهيّان؛ و﴿ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾، والله ﴿خَيْرُ ٱلْوَٰرِثِينَ﴾، فالولاية نعت إلهيّ، وكذا الوراثة. والوليّ لا يأخذ النبوّة من نبيّ إلا بعد أن يرثها الحقّ منه، ثمّ يُلقيها إلى الوليّ؛ ليكون ذلك أتمّ في حقّه. وبعض الأولياء يأخذونها وراثةً من النبيّ ﷺ، وهم الذين

شاهدوه كأهل بيته عليهم السلام، ثمّ علماء الرسوم يأخذونها سلفًا عن خلف إلى يوم القيامة فيبعد السند»[1].

٢- تاريخ ولاية الفقيه في مؤلّفات الفقهاء

على الرغم من اختلاف الشيعة والسنّة اختلافًا مبنائيًّا شديدًا حول شرعيّة الحاكم، إلا أنّهم متّفقون على اشتراط الفقاهة والاجتهاد في الحاكم السياسيّ؛ لبداهة هذا الشرط. وفيما يلي نذكر عدّة نماذج من كلماتهم:

ألف) ولاية الفقيه في مؤلّفات فقهاء أهل السنة

يعتبر اشتراط الفقاهة في الحاكميّة السياسيّة في فقه أهل السنّة من المسائل الجذريّة عند المذاهب الأربعة. وقد تعرّضوا لهذا البحث في مؤلّفات عديدة؛ فالماورديّ (المتوفّى ٤٥٠ هـ ق) مثلًا عدّ سبعة شروط للحاكم منها العلم المؤدّي إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام[2]. وابن الفراء (المتوفّى ٤٥٨ هـ ق) صرّح باشتراط درجةٍ من الفقاهة - مضافًا إلى العدالة والكفاءة - تتناسب مع الصلاحيّات المطلوبة لإمامة الأمّة[3].

---

(١) صدر الدين محمّد بن إبراهيم الشيرازيّ، **الشواهد الربوبيّة**، الشاهد الخامس، الإشراق التاسع، الصفحة ٣٧٦.

(٢) علي بن محمّد الماورديّ، **الأحكام السلطانيّة**، الصفحة ٦.

(٣) محمّد بن الحسين الفرّاء، **الأحكام السلطانيّة**، الصفحة ١٩.

ب) ولاية الفقيه في مؤلّفات فقهاء الشيعة

لا شكّ في أنّ مبدأ ولاية الفقيه من المبادئ المسلّمة في كلمات فقهاء الشيعة، ولم يشكّك أحد منهم في هذا. نعم! هناك اختلاف بينهم - كما تقدّم في الدرس السابق - في مقدار صلاحيّات الفقيه. والنكتة التي نحن بصدد إثباتها هنا هي أنّ الفقهاء الشيعة منذ بداية عصر الغيبة قد أشاروا إلى ولاية الفقيه المطلقة، وأنّ له صلاحيّات في الحكم، بل صرّحوا بذلك. وبهذا يتّضح بطلان القول بحداثة ظهور هذه المسألة بصورتها المطلقة المرتبطة بالحكم. ولا بدّ في المقام من الالتفات إلى عدّة نكات:

الأولى: انحصار الولاية الاجتماعيّة - السياسيّة في مؤلّفات الشيعة بالفقهاء

شكّل تدبير أمور الشيعة منذ بداية عصر الغيبة في القرن الرابع الهجريّ هاجسًا للكثير من الفقهاء. وقد تحدّثوا عن ذلك في كتبهم بأشكال مختلفة، راعَوا فيها ظروف الزمان والمكان، لا سيّما المسائل الابتلائيّة للشيعة في تلك الظروف. وممّا اتفقت عليه كلماتهم أنّ الصلاحيّة في تدبير مثل هذه الأمور قد أعطيت للفقهاء فقط. ولم يُرَ في أيّ من كتب الفقهاء المشهورين كلام عن أنّ صلاحيّات الإمام المعصومعليه السلام في تدبير أمور الناس قد فُوّضت إلى غير الفقيه. وقد اتسعت دائرة هذه الصلاحيّات في كلماتهم إلى حدّ الولاية المطلقة وإدارة الحكم الإسلاميّ. وفيما يلي نذكر نماذج من آراء بعض الفقهاء المشهورين:

الشيخ المفيد (المتوفّى ٤١٣ هـ ق)

مضافًا إلى إثبات الشيخ المفيد من علماء القرن الخامس لولاية الفقيه لا سيّما عن طريق أصل التنزّل التدريجيّ[١]، قد عدّ للفقيه صلاحيّات في أبواب فقهيّة مختلفة، منها في عصر الغيبة: قبض الزكاة وصرفها في موضعها[٢]، والقضاء بين الناس ورفع الاختلاف الواقع بينهم على أساس حكم الله تعالى[٣]، والإذن بقتل شخص أو جرحه في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[٤]. والنظرة الولائيّة للشيخ المفيد في بحث ولاية الفقيه بارزة للعيان من خلال كلماته في باب وجوب إقامة الفقيه للحدود؛ قال: «فأمّا إقامة الحدود فهو إلى سلطان الإسلام، المنصوب من قبل الله تعالى؛ وهم أئمّة الهدى من آل محمّد عليهم السلام، ومن نصبوه لذلك من الأمراء والحكام. وقد فوّضوا النظر فيه إلى فقهاء شيعتهم مع الإمكان»[٥]. وصرّح أيضًا قائلًا: «ومن لم يصلح للولاية على الناس لجهل بالأحكام، أو عجز عن القيام بما يُسند إليه من أمور الناس، فلا يحلّ له التعرّض لذلك والتكلّف له. فإن تَكَلَّفه فهو عاصٍ، غير مأذون له فيه من جهة صاحب الأمر الذي إليه الولايات»[٦]. وتعليقًا على كلامه قال الشيخ محسن الأراكـي: «ففي النصّ الأخير

(١) محمّد بن محمّد بن النعمان (المفيد)، **الرسالة الأولى في الغيبة**، الصفحات ١٤ - ١٦.

(٢) محمّد بن محمّد بن النعمان (المفيد)، **المقنعة**، الصفحة ٢٥٢.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٨١١.

(٤) المصدر نفسه، الصفحتان ٨٠٩ و٨١٠.

(٥) المصدر نفسه، الصفحة ٨١٠.

(٦) المصدر نفسه، الصفحة ٨١٢.

خاصّةً نجد المفيد يؤكّد على قضيّتَين أساسيّتَين تتقوّم بهما نظريّة ولاية الفقيه:

الأوّلــى: أنّ من تأمّر على الناس من أهل الحقّ فإنّما ينوب في إمارته تلك عن صاحب الأمر عليه السلام الذي سوّغه ذلك.

الثانية: أن من الشرط في من يتولّى أمور الناس أن يكون عالمًا بالأحكام، قديرًا على تنفيذها»[1].

الشيخ الطوسيّ (المتوفّى ٤٦٠ هـ ق)

صرّح الشيخ الطوسيّ - من تلامذة الشيخ المفيد - قائلًا: «وأمّا الحكم بين الناس والقضاء بين المختلِفين فلا يجوز أيضًا إلا لمن أذن له سلطان الحقّ في ذلك. وقد فوّضوا ذلك إلى فقهاء شيعتهم في حالٍ لا يتمكّنون فيه من تولّيه بنفوسهم. فمن تمكّن من إنفاذ حكم، أو إصلاح بين الناس، أو فصل بين المختلِفين، فليفعل ذلك»[2]. والنكتة الجديرة بالالتفات في عبارات الشيخ الطوسيّ (المتوفّى ٤٦٠ هـ) هي أنّه لم يكتف بقضاء الفقيه، بل عدّ من مهامّه تطبيق الحكم أيضًا.

(١) محسن محمديّ الأراكّي، نظريّة الحكم في الإسلام، الصفحة ١٥٧.

(٢) محمّد بن الحسن الطوسّي، **النهاية في مجرّد الفقه والفتاوى**، الصفحة ٣٠١.

ابن إدريس الحليّ (المتوفّى ٥٩٨ هـ ق)

تحدّث ابن إدريس حول صلاحيّات الفقيه في عصر الغيبة في موارد عديدة من كتابه الفقهيّ. ومع عدّه القضاء، وتطبيق الحدود والأحكام الإلهيّة في عصر الغيبة من مهامّ الفقيه الجامع للشرائط[1]، قال أيضًا: «والذي يقتضيه المذهب أنّه إذا لم يكن سلطانٌ يتولّى ذلك فالأمر فيه إلى فقهاء شيعته عليه السلام، من ذوي الرأي والصلاح؛ فإنّهم عليهم السلام قد وَلَّوهم هذه الأمور، فلا يجوز لمن ليس بفقيه تولّي ذلك بحال. فإن تولّاه فإنّه لا يمضي شيء ممّا يفعله؛ لأنّه ليس له ذلك بحال. فأمّا إن تولّاه الفقيه فما يفعله صحيحٌ جايزٌ ماضٍ»[2].

ومن الجدير ذكره أنّ ابن إدريس قد عدّ - بتبع عدّه مهامّ الفقيه واسعة جدًّا، وصلاحيّاته في إدارة أمور المجتمع على حدّ صلاحيّات المعصوم عليه السلام - العلمَ بالحكم، والتمكّن من إمضائه على وجهه، وسعة الحلم، والبصيرة بالوضع، والورع، والزهد من الشروط الضروريّة للفقيه الحاكم[3].

---

(١) محمّد بن إدريس الحلّي، **السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى**، الجزء ٢، الصفحة ٢٥؛ الجزء ٣، الصفحتان ٥٣٧ و٥٣٨.

(٢) المصدر نفسه، الجزء ٣، الصفحتان ١٩٣ و١٩٤.

(٣) المصدر نفسه، الصفحتان ٥٣٧ و٥٣٨.

العلّامة الحلّيّ (المتوفّى ٧٢٦ هـ ق)

عدّ العلّامة الحلّيّ تطبيق حدود الإسلام وأحكامه الجزائيّة، والحكم بين الناس، وقبض الزكاة والخمس، وصرفهما في مواضعهما من مهامّ الفقيه في عصر الغيبة. وأوجب على الناس الرجوع إليه في هذه الأمور[١]. وصرّح في **مختلف الشيعة** قائلًا: «الفقيه المأمون منصوب من قبل الإمـام. ولهذا يمضي أحكامه. وتجب مساعدته على إقامة الحدود والقضاء بين الناس»[٢].

الشهيد الأوّل (المستشهد ٧٨٦ هـ ق)

كتب الشهيد الأوّل من علماء القرن الثامن قائلًا: «والحدود والتعزيرات إلى الإمام ونائبه ولو عمومًا. فيجوز حال الغيبة للفقيه - الموصوف بما يأتي في القضاء - إقامتها مع المُكْنَة. ويجب على العامّة تقويته ومنع المتغلّب عليه مع الإمكان. ويجب عليه الإفتاء مع الأمن. وعلى العامّة المصير إليه والترافع في الأحكام. فيعصي مُؤْثِر المخالِف ويَفسُق. ولا يكفي في الحكم والإفتاء التقليد»[٣].

---

(١) حسن بن يوسف بن مطهّر الحلّي، **قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام**، الجزء ١، الصفحتان ٥٢٥ و٥٢٦.

(٢) حسن بن يوسف بن مطهّر الحلّي، **مختلف الشيعة في أحكام الشريعة**، الجزء ٢، الصفحة ٢٣٩.

(٣) محمّد بن مكّي العاملي، **الدروس الشرعيّة في فقه الإماميّة**، الجزء ٢، الصفحة ٤٢.

المحقّق الكركيّ (المتوفّى ٩٤٠ هـ ق)

طرح المحقّق الكركيّ المعروف بالمحقّق الثاني بحوثه حول ولاية الفقيه في فترة الاعتراف بالتشيّع رسميًّا في إيران، بأمر من الملك الصفويّ. ومع قبوله الولاية العامّة للفقيه، فقد ادعى في المقدّمة الثانية في رسالة صلاة الجمعة الإجماع على ذلك. وفي إطار التمسّك بمقبولة عمر بن حنظلة صرّح قائلًا: «اتفق أصحابنا رضوان الله عليهم على أنّ الفقيه العدل الإماميّ الجامع لشرائط الفتوى، المعبّر عنه بالمجتهد في الأحكام الشرعيّة نائب من قبل أئمّة الهدى صلوات الله وسلامه عليهم، في حال الغيبة، في جميع ما للنيابة فيه مدخل»[1].

المحقّق الأردبيليّ (المتوفّى ٩٩٣ هـ ق)

تحدّث المحقّق الأردبيليّ حول الشأن الولائيّ للفقيه في سياق الاستدلال بمقبولة عمر بن حنظلة، وصرّح قائلًا: «فجاز له ما جاز للإمام الذي هو أولى الناس من أنفسهم»[2].

الملّا أحمد النراقيّ (المتوفّى ١٢٤٥ هـ ق)

صرّح الفقيه العظيم الملّا أحمد النراقي من فقهاء القرن الثالث عشر قائلًا: «إنّ كلّيّة ما للفقيه العادل تولّيه، وله الولاية فيه أمران:

---

(١) علي بن الحسين الكركيّ العامليّ، **رسائل المحقّق الكركيّ**، الجزء ١، الصفحة ١٤٢.

(٢) أحمد بن محمّد الأردبيليّ، **مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان**، الجزء ٨، الصفحة ١٦١.

أحدهما: كلّ ما كان للنبيّ والإمـام - الذين هم سلاطين الأنام وحصون الاسلام - فيه الولاية وكان لهم، فللفقيه أيضا ذلك، إلا ما أخرجه الدليل من إجماع أو نصّ أو غيرهما.

وثانيهما: أنّ كلّ فعل متعلّق بأمور العباد في دينهم أو دنياهم، ولا بدّ من الإتيان به ولا مفرّ منه، إمّا عقلًا أو عادةً - من جهة توقّف أمور المعاد أو المعاش لواحد أو جماعة عليه، وإناطة انتظام أمور الدين أو الدنيا به -، أو شرعًا من جهة ورود أمر به، أو إجماع، أو نفي ضرر أو إضرار، أو عسر أو حرج، أو فساد على مسلم، أو دليل آخر، أو ورود الإذن فيه من الشارع، ولم يجعل وظيفته لمُعيَّن واحد أو جماعة، ولا لغير مُعيَّن - أي واحد لا بعينه -، بل علم لابدّيّة الإتيان به، أو الإذن فيه، ولم يُعلم المأمور به، ولا المأذون فيه، فهو وظيفة الفقيه، وله التصرّف فيه والإتيان به»[1].

محمّد حسن النجفيّ (المتوفّى ١٢٦٦ هـ ق)

ضمن طرحه لمباحث مفصّلة حول الأدلّة على ولاية الفقيه، وصلاحيّات الوليّ، وادعائه الإجماع في هذا المجال، صرّح صاحب **الجواهر** بأنّ هذه المسألة واضحة بيّنة، ولا تحتاج إلى دليل، وقال: «فمن الغريب وسوسة بعض الناس في ذلك، بل كأنّه ما ذاق من طعم الفقه شيئًا، ولا

(١) أحمد بن محمّد مهدي النراقيّ، **عوائد الأيّام في بيان قواعد الأحكام**، الصفحة ٥٣٦.

فهم من لحن قولهم ورموزهم أمـرًا [...] وبالجملة فالمسألة من الواضحات التي لا تحتاج إلى أدلّة»[1].

الشيخ الأنصاريّ (المتوفّى ١٢٨١ هـ ق)

أشار الشيخ الأنصاريّ في كتاب **المكاسب** إلى صلاحيّات الفقيه. وعدّ صراحة في كتاب **القضاء والشهادات** - الـذي ألّفه بعد كتاب **المكاسب** - مهمّة الفقيه استنادًا إلى الروايات أبعدَ من القضاء. وذهب إلى أنّ الروايات وإن كانت ناظرةً إلى القضاء، إلا أنّ باستعمالها في مقام التعليل عبارات في الفقيه من قبيل «الحاكم» تكون ناظرةً إلى الولاية المطلقة، والقضاء أحد أبعادها؛ قال: «إنّ تعليل الإمامعليه السلام وجوب الرضى بحكومته في الخصومات بجعله حاكمًا على الإطلاق، وحجّة كذلك، يدلّ على أنّ حكمه في الخصومات والوقائع من فروع حكومته المطلقة وحجّيته العامّة، فلا يختصّ بصورة التخاصم»[2].

الشيخ النائينيّ (المتوفّى ١٣٥٥ هـ ق)

بغضّ النظر عن أنّ الميرزا النائينيّ من فقهاء القرن الرابع عشر قد عدّ في تقريراته الفقهيّة الولاية والحاكميّة السياسيّة من حقّ الفقهاء[3]،

(١) محمّد حسن النجفيّ، **جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام**، الجزء ٢١، الصفحة ٣٩٧.

(٢) مرتضى بن محمّد أمين الأنصاريّ، **القضاء والشهادات**، الصفحة ٤٩.

(٣) قَبِل النائينيّ دلالة رواية عمر بن حنظلة على عموم ولاية الفقيه، والتي يُعتبر الحكم والولاية السياسيّة من مواردها البارزة. ولهذا لا فرق من هذه الجهة بين تقريريَ درسه - تقرير الخوانساريّ، وتقرير الآمليّ -. كما أنّ كلا التقريرَين قد ذكرا من جهة أخرى في المرحلة

وقَبِل في موارد عديدة ومختلفة من كتابه القيّم **تنبيه الأمّة وتنزيه الملّة** عمومَ نيابة الفقيه عن المعصوم عليه السلام في الحكم، وعدَّها من مسلّمات المذهب وقطعيّاته، فقد صرّح في مقدّمة رسالته المبسوطة بأنّ المذهب الشيعيّ والطائفة الإماميّة تعدّ الأمور النوعيّة وسياسة أمور الأمّة من مهامّ النوّاب العامّين [- الفقهاء الجامعين للشرائط -] في عصر الغيبة[1]. وفي إطار بيان الفصول الخمسة للكتاب في آخر المقدّمة طرح قدس سره الحكمَ المشروطَ فيما لو كان الحكم المباشِر للنوّاب العامّين - الفقهاء الجامعين للشرائط - غير عمليّ[2]. كما اعتبر في بداية الفصل الثاني من كتابه بعبارات مهمّة جدًّا وهادفة أنّ تفويض الأمور الحسبيّة إلى الفقهاء وسعتها بحيث تشمل الأمور السياسيّة هو من مسلّمات مذهب التشيّع وقطعيّاته[3].

الثانية من البحث - فرض عدم دلالة الروايات على الموضوع - أنّه ذهب إلى أنّ من المسلّم أنّ الحاكميّة السياسيّة تقع على عهدة الفقهاء؛ إذ من المتيقّن جواز تصدّي الفقيه لذلك من باب دوران الأمر بين التعيين والتخيير. محمّد حسين النائينيّ، **منية الطالب في شرح المكاسب**، تقرير: موسى بن محمّد النجفيّ الخوانساريّ، الجزء ٢، الصفحات ٢٣٢ - ٢٤١؛ **المكاسب والبيع**، تقرير: محمّد تقي الآمليّ، الجزء ٢، الصفحات ٣٣٢ - ٣٤١.

(١) محمّد حسين النائينيّ، **تنبيه الأمّة وتنزية الملّة**، الصفحة ٤٩.

(٢) قال ما تعريبه: «في عصر الغيبة الذي قصرُت فيه يد الأمّة عن المعصوم عليه السلام، ومقامُ الولاية والنيابة العامّة لأداء المهامّ المذكورة مغصوبٌ، وانتزاعُه غيرُ مقدور عليه، هل يجب إرجاعه عن النحو الأوّل [الملَكيّة والسلطنة المطلقة] وهو الظلم الزائد والغصب في غصب إلى النحو الثاني [السلطة المشروطة] وتحديد الاستيلاء جورًا بالقدر الممكن، أم أنّ غصب المقام يوجب سقوط التكليف؟». المصدر نفسه، الصفحة ٦٨.

(٣) قال ما تعريبه: «من جملة المقطوع به في مذهبنا - الطائفة الإماميّة - أنّ الولايات النوعيّة في عصر الغيبة هذا - على مغيبه السلام - التي يُعلم عدم رضا الشارع المقدّس بتركها - حتّى في هذا المجال أيضًا - تُسمّى بالحسبيّة.

الآخوند الخراسانيّ (المتوفّى ١٣٢٩ هـ ق)

بحث الملا محمّد كاظم الخراسانيّ من علماء القرن الرابع عشر العظام أيضًا ولاية الفقهاء الجامعين للشرائط على الأمور العامّة، وذلك في حاشية كتاب **المكاسب** للشيخ الأنصاريّ (المتوفّى ١٢٨١ هـ ق). وبعد مناقشة الروايات التي ادعى دلالتها في هذا المجال قال: «قد عرفت الإشكال في دلالتها على الولاية الاستقلاليّة والغير استقلاليّة، لكنّها موجبة لكون الفقيه هو القدر المتيقّن من بين من احتُمل اعتبار مباشرته أو إذنه ونظره، كما أنّ عدول المؤمنين في صورة فقده يكون كذلك»[1]. وتـدلّ بوضوح هذه العبارة على انحصار الشرعيّة في التصرّف في الدائرة العامّة - ومنها الأمور السياسيّة - بالفقهاء في زمان الوصول إليهم.

هذا، وتقريظ الآخوند الخراسانيّ في السنوات الأخيرة من عمره على رسالة **تنبيه الأمّة وتنزيه الملّة** هو شاهد آخر على قبوله النيابة العامّة للفقهاء؛ إذ قد مرّ في بيان رأي الشيخ النائينيّ (المتوفّى ١٣٥٥ هـ ق) أنّ

وقد ذهبنا إلى أنّ نيابة الفقهاء فيها في عصر الغيبة هي القدر المتيقّن ثبوته حتّى مع عدم ثبوت النيابة العامّة في المناصب كلّها.

وحيث إنّ عدم رضا الشارع المقدّس باختلال النظام، وضياع بيضة الإسلام، وأهمّيّة الأمور التي ترجع إلى حفظ الممالك الإسلاميّة ونظمها هي من أوضح القطعيّات من بين الأمور الحسبيّة كلّها، سيكون من قطعيّات المذهب ثبوت نيابة الفقهاء والنوّاب العامّين في عصر الغيبة؛ للقيام بالمهامّ المذكورة». المصدر نفسه، الصفحتان ٧٥ و٧٦.

(١) محمّد كاظم الخراسانيّ، **حاشية المكاسب**، الصفحة ٩٦. ولمزيد من الاطلاع راجع: علي رضا جواد زاده، **حاكميت سياسى فقيهان از ديدگاه آخوند خراسانى**، الصفحات ٣٥ - ٤٠.

على الرغم من أنّ محور البحث في هذه الرسالة ليس إثبات شرعيّة النظام الدستوريّ، إلا أنّه وبمناسبات مختلفة وموارد متعدّدة منها قد بحث حول النيابة العامّة والحاكميّة السياسيّة للفقيه، وعدّها من مسلّمات مذهب التشيّع وقطعيّاته[1].

كما أنّ تقريظ الآخوند الخراسانيّ على بيان الهيئة العلميّة في النجف الأشرف في الأشهر الأخيرة من عمره يمكن أن يكون شاهدًا آخر على المُدّعى؛ إذ عُدّت في مطلعه إدارة أمور المجتمع والحكم في عصر الغيبة من مهامّ الفقهاء، وبيّن تكليف المكلّفين إذا لم تكن حاكميّتهم ممكنةً عمليًّا[2].

وقد ادعى بعض الكتّاب استنادًا إلى بعض الوثائق والتقارير أنّ الآخوند الخراسانيّ كان منكرًا للحاكميّة السياسيّة للفقهاء. وكان يرى شرعيّة الحكم في عصر الغيبة مشروطًا بأصوات الناس. لكنّ الأدلّة المذكورة تعاني من مشاكل سنديّة، ولا يمكن أن تُثبت المُدّعى[3].

---

(١) تقدّمت بعض عبارات الشيخ النائينيّ في هذا المجال.

(٢) قال ما تعريبه: «من البديهيّ أن حكم الاستبداد يتنافى مع قواعد المذهب، ومنافر لطريقة الإثني عشريّة الحقّة. وفي زمان غيبة الإمام وعدم التمكّن التامّ للنوّاب العامّين (الفقهاء الجامعين للشرائط) يجب كفايةً على عامّة المكلّفين إدارة الشؤون التي ترجع إلى حفظ الممالك الإسلاميّة ونظمها استنادًا إلى مشورة العقلاء، وأهل الحلّ والعقد، وما يرونه صلاحًا». **حبل المتين كلكته**، سال نوزدهم، شماره ٩، ١٨ شعبان ١٣٢٩، الصفحة ٩.

(٣) لبيان هذه الأدلّة والجواب عليها راجع: علي رضا جواد زاده، **حاكميت سياسى فقيهان از ديدگاه آخوند خراسانى**، الصفحات ٤٦ - ١٠٣.

السيّد البروجرديّ (المتوفّى ١٣٨٠ هـ ق)

ذهب الفقيه المعاصر آية الله البروجرديّ - على غرار الكثير من الفقهاء - إلى أنّ للوليّ الفقيه صلاحيّات واسعة. وهو يرى أنّ في المجتمع سلسلة أمور يتوقّف عليها حفظ النظام فيه، وفي الوقت نفسه لا يتصدّى لها أفراد المجتمع، وبالتالي تحتاج إلى من يديرها ويتوّلاها؛ من قبيل: القضاء، وحفظ الأمن الداخليّ، وحفظ الحدود، والأمر بالجهاد والدفاع عند هجوم الأعداء، وما شابهها. ويرى البروجرديّ أنّ سياسة المُدن ومتابعة الأمور الاجتماعيّة لا تنفكّ عن الشؤون المعنويّة، والتي ترتبط بتبليغ الأحكام وإرشاد المسلمين.

والنبيﷺ الذي كان يتولّى قيادة المجتمع الإسلاميّ لم يُهمل هذا الأمر من بعده، وقد فوّض قيادته إلى الأئمّةعليهم السلام. وحيث رأى بعض الخواصّ من قبيل: زرارة ومحمّد بن مسلم عدم قدرة أهل البيتعليهم السلام على تطبيق الأحكام الإلهيّة في إطار تشكيل الحكم، فقد سألوهمعليهم السلام مرّات عديدة عن تكليف الشيعة في المواطن التي لا يصلون فيها إلى المعصومعليه السلام. ولم يكونواعليهم السلام ليهملوا هذه الأمور، بل كانوا يجيبونهم على أسئلتهم، وينصبون أفرادًا لحلّ هذه المشكلة التي كان الشيعة يُعانون منها، لا سيّما أنّهمعليهم السلام كانوا ملتفتين إلى أنّ أغلب الشيعة في عصر الحضور وجميعَهم في عصر الغيبة لا يتمكّنون من الوصول إليهم. وحينئذٍ، هل يمكن قبول أنّهمعليهم السلام قد نهَوا الشيعة عن الرجوع

إلى القضاة والطاغوت، ولم يعيّنوا شخصًا ليرجعوا إليه ويرفع مشاكل المجتمع الإسلاميّ[1].

بناءً على هذا، نظرًا للمنزلة البارزة للفقهاء فقد عدّهم آية الله البروجرديّ خلفاء لأهل البيتعليهم السلام فيما يرتبط بأمور المجتمع.

لنفكّر: حلّل مع زملائك - بملاحظة تاريخ ولاية الفقيه في كتب فقهاء الشيعة - كلام الإمام القائدحفظه الله في ولاية الفقيه الذي تعريبه: «ولاية الفقيه من مسلّمات الفقه الشيعيّ. وقول بعض أنصاف الأميّين إنّ الإمامقدس سره قد ابتكرها، وأنّ بقيّة العلماء لعبوا دورًا في هذا، ناشئ من عدم المعرفة؛ فمن يطّلع على كلمات الفقهاء يُدرك أنّها من المسائل الواضحة في فقه الشيعة. وما فعله الإمام قدّس سرّه هو أنّه تمكّن من تدوينها بملاحظة الآفاق الجديدة والعظيمة الموجودة اليوم في العالم، والسياسات المعاصرة، والمدارس الراهنة، وتجذيرها، وتمتينها، والاستدلال عليها، وتجويدها، وأخرجها بحلّة يمكن لكلّ صاحب رأي ومعرفة بالمسائل والمدارس السياسيّة المعاصرة أن يفهمها ويقبلها»[2].

---

(1) حسين بن علي الطباطبائي البروجرديّ، **البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر**، الصفحات ٥٢ - ٥٦.

(2) كلمة في خطبة صلاة الجمعة، طهران، ١٤ / ٣ / ١٣٧٨ هـ ش الموافق لـ ٤ / ٦ / ١٩٩٩ م.

الثانية: وضوح مسألة ولاية الفقيه عند الفقهاء الشيعة

كانت مسألة ولاية الفقيه - بصورتها العامّة المطلقة أيضًا - واضحةً عند الفقهاء منذ القديم جدًّا، وذلك إلى درجة أنّ بعضهم قد ادعى صراحةً الإجماعَ في هذا المجال، أو اتفاق الكلمة؛ منهم:

١- ادّعى المحقّق الكركيّ من علماء القرن العاشر الهجريّ (المتوفّى ٩٤٠ هـ ق) اتفاق العلماء على ولاية الفقيه العامّة[1].

٢- اعتبر صاحب **مفتاح الكرامة** من علماء القرن الثالث عشر الهجريّ (المتوفّى ١٢٢٦ هـ ق) الإجماعَ من أدلّة نصب الفقيه في عصر الغيبة مضافًا إلى العقل والروايات[2].

٣- عدّ المحقّق النراقيّ من علماء القرن الثالث عشر الهجريّ أيضًا (المتوفّى ١٢٤٥ هـ ق) الإجماعَ من الأدلّة على ولاية الفقيه مضافا إلى الروايات[3].

---

(١) علي بن الحسين الكركيّ العامليّ، **رسائل المحقّق الكركيّ**، الجزء ١، الصفحة ١٤٢.

(٢) جواد بن محمّد العامليّ، **مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلاّمة**، الجزء ١٠، الصفحة ٢١.

(٣) أحمد بن محمّد مهديّ النراقيّ، **عوائد الأيّام في بيان قواعد الأحكام**، الصفحة ٥٣٦.

٤- ادّعى المير فتّاح المراغيّ من علماء القرن الثالث عشر الهجريّ أيضًا (المتوفّى ١٢٥٠ هـ ق) الإجماعَ المحصَّل والمنقول[١] على ولاية الفقيه العامّة في عصر الغيبة[٢].

٥- صرّح السيّد محمّد آل بحر العلوم من علماء القرن الرابع عشر الهجريّ (المتوفّى ١٣٢٦ هـ ق) باتفاق الفقهاء على رجوع الناس في عصر الغيبة إلى الفقهاء[٣].

٦- في إطار إشارة صاحب **الجواهر** من علماء القرن الثالث عشر الهجريّ (المتوفّى ١٢٦٦ هـ ق) إلى بداهة مسألة ولاية الفقيه عدّ هذا الموضوع إجماعيًّا بين الفقهاء[٤].

الثالثة: التناسب بين ذكر صلاحيّات الوليّ الفقيه وبين الظروف الحاكمة في كلّ دورة تاريخيّة

طُرح شكل حكم الوليّ الفقيه في كتب الفقهاء المتقدِّمين بنحو أقلّ بريقًا ممّا عليه المسألة في الزمان الحاضر؛ وذلك لعدّة أسباب:

---

(١) الإجماع المنقول هو إجماع لم يحصِّل فيه الفقيه بنفسه اتفاق العلماء على المسألة، بل أحرزه فقيه آخر من خلال تتبّع الأقوال، ومن ثمّ نقله إلى الآخرين، سواء أكان النقل بواسطة واحدة أم أكثر. أمّا الإجماع المحصَّل فهو الإجماع الذي حصَّله الفقيه نفسُه من خلال تتبّع أقوال أهل الفتوى. جمع من المحقّقين، **فرهنگ نامه اصول فقه**، الصفحتان ٩٥ و٩٦.

(٢) عبد الفتّاح بن علي الحسينيّ المراغيّ، **العناوين الفقهيّة**، الجزء ٢، الصفحة ٢٣٤.

(٣) محمّد بن محمّد تقي بحر العلوم، **بلغة الفقيه**، الجزء ٣، الصفحة ٢٣٤.

(٤) محمّد حسن النجفيّ، **جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام**، الجزء ١٥، الصفحة ٤٢٢؛ الجزء ٢٢، الصفحة ٢٩٧.

أوّلًا: عدم طرح شبهات جدّيّة في هذا المجال قبل هذا العصر؛ ليكون تدوين كتب مستقلّة للإجابة عليها وإثبات ولاية الفقيه تفصيليًّا ضرورةً. وقد وقعت ولاية الفقيه موردًا للتشكيك والترديد غالبًا منذ دخل فقهاء الشيعة عمليًّا ميدان السياسة والحكم وطبّقوا الأحكام الإلهيّة من هذا الطريق. فعندما تعرّضت مصالحهم للخطر بحضور الفقهاء في الميادين السياسيّة والاجتماعيّة عملوا على التشكيك في هذا الأصل البديهيّ.

ثانيًا: تصوّر الكثير من الفقهاء أنّ تحقّق أكمل شكل لولاية الفقيه في عصر الغيبة - تشكيل الحكم الإسلاميّ - غير ممكن. ولهذا لم يكونوا يرون فائدة في طرح البحوث التفصيليّة المرتبطة بها. فتعرّضوا في كتبهم الفقهيّة لما هو محلّ ابتلاء فقط للشيعة.

ثالثًا: إمساك سلطات الجور التي كانت تمنع من نشر معارف أهل البيت عليهم السلام بزمام الأمور إلى ما قبل العهد الصفويّ، وعدم سماحها لفقهاء الشيعة بطرح بحوث تفصيليّة في ولاية الفقيه وشكل الحكم بحرّيّة.

هذا، ولا بدّ من الإذعان بأنّ بعض فقهاء الشيعة لا زالوا يتعرّضون لموضوع صلاحيّات الوليّ الفقيه في الإطار السابق، ويناقشون مسألة ولاية الفقيه في البحوث التقليديّة، ضمن أبواب الفقه المختلفة. ولهذا قلّما يُلتفت في كتبهم إلى أبعاد الموضوع المرتبطة بالحكم. ولعلّهم إذا بحثوا هذه الأبعاد يذعنون بتلك الصلاحيّات.

٣- وضوح مسألة ولاية الفقيه عند السلاطين والمتنوّرين والمستشرقين

لم يقتصر وضوح ولايـة الفقيه في الأزمنة الماضية على الفقهاء وحسبُ، بل كان الشيعة عمومًا عالمين بهذا الأمر. وسنشير فيما يلي إلى ثلاث طوائف ممّن كانت المسألة واضحة عندهم:

١- صَـادَق السلاطينُ أيضًا في بعض مراحل تاريخ التشيّع على حقّ الفقهاء في الحاكميّة في عصر الغيبة؛ فقد عدّ الملك طهماسب (المتوفّى ٩٨٤ هـ ق) مثلًا - ثاني الملوك الصفويّين - المحقّق الكركيّ (المتوفّى ٩٤٠ هـ ق) نائب الإمام الحجّة عجل الله فرجه وأكثرَ الناس أهليّةً لتقلّد عرش الملك[1]. وفي سياق استدلاله بمقبولة عمر بن حنظلة كتب بخطّ يده أنّ المحقّق الكركيّ نائب الإمام عليه السلام، وأنّ مخالفة نواب الإمام عليه السلام على حدّ الشرك بالله تعالى، وأنّ المخالف يستحقّ اللعنة[2]. وفي رسالة أخرى يُنبّه الملك طهماسب إلى أنّ على المسؤولين جميعًا في الحكم والأشراف وكبار القوم أن يطيعوا المحقّق الكركيّ في الأمور كلّها بوصفه مقتَدًى وإمامًا. ورأى له حقًّا في النصب والعزل أيضًا[3].

هذا، وخاطب الملك إسماعيل الثاني بن الملك طهماسب (المتوفى ٩٨٥ هـ ق) الشيخ عبد العالي بن المحقّق الكركيّ حول منح الحكم الشرعيّة قائلًا له ما تعريبه: «تتعلّق هذه السلطة حقيقةً بالإمام

---

(١) محمّد باقر الموسويّ الخوانساريّ، **روضات الجنّات في أحوال العلماء والسادات**، الجزء ٤، الصفحة ٣٦١.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٣٦٣.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٣٦٤.

صاحب الزمان، وجنابكم نائب عنه، ومأذونون من قبله بترويج أحكام الإسلام والشريعة. فابسط سجادتنا، ونصّبني في هذا المنصب، لأتقلّد الحكم والقيادة برأيكم وإرادتكم»[1].

وبغضّ النظر عن سبب تفويض السلاطين الصفويّين الأمور للفقهاء، إلا أنّ ذلك لم يقتصر على الموارد التي ذُكـرت، بل حصل بمقدار واسع[2].

٢- عكست بعض كتب المتنوّرين ولاية الفقيه في بُعْد الحكم، وهو ما يحكي اعترافهم ببداهتها عند الفقهاء في العصور السابقة. وقد صُرّح في إحدى مدوّناتهم بأنّ سعة نفوذ رجال الدين في العهد القاجاريّ وادعاءهم فيما يرتبط بالحكم لم يكن يقتصر على البُعد النظريّ فقط، ولم يكونوا يعتبرون أنفسهم وارثين للحكم بمعنى إدارة البلد تحت عنوان النيابة في المباحث النظريّة المرتبطة بالحكم وحسبُ، بل إذا طرح شخص مثل الملّا أحمد النراقيّ نظريّة ولاية الفقيه فقد كان شخص آخر مثل السيّد الشفتيّ في أصفهان يطمح للحكم. وقد حصل على السلطة عمليًّا؛ إذ كانت قوّة الحكومة والسلطة فرعًا لقوّته[3].

---

(١) محمود بن هدايت الله أفوشته اى نطنزيّ، **نقاوة الآثار في الأخيار**، الصفحة ٤١.

(٢) للاطلاع على بعض هذه الموارد راجع: رسول جعفريّان، **دين و سياست در دوره صفوى**، الصفحات ٣٩٥ - ٤٥٢.

(٣) ماشاءالله آجودانّي، **مشروطه ايرانى**، الصفحة ٩٩.

وقد أذعن كاتب آخر قائلًا ما تعريبه: «على أثر التشجيع الذي كان علماء الإماميّة يتلقّونه في العصر القاجاريّ، والشهرة التي حصلوا عليها بسبب المؤلّفات والعلم والفضل وكثرة الطلاب والمقلِّدين، فقد أصبح لهم نفوذ يعادل قوّة السلاطين وأولياء الأمور، أو يفوقها. وباسم ترويج الدين، وتطبيق الحدود، والنيابة عن إمام الزمان قد طوّعوا السلاطين والحكام في الكثير من الموارد»[1].

٣- لم يَخفَ على المستشرقين موقع ولاية الفقيه في الفكر الشيعيّ؛ فقد ذكر الألمانيّ كمبفر (المتوفّى ١٧١٦ م) في كتابه الموسوم بـ **سفرنامه كمبفر** أنّ بعض مناصب الحكم من قبيل «الصدر» و«شيخ الإسلام» و«القضاء» كانت تُطلق في العهد الصفويّ على الفقهاء من حيث فقاهتهم[2].

وذكر شاردن (المتوفّى ١٧١٣ م) في كتابه حول حكم الفقهاء في العصر الصفويّ قائلًا ما تعريبه: «الصدر في رؤية الإيرانيّين أقوى صلاحيّة وأكثر من المفتي عند العثمانيّين. وهم يعدّونه الملك والحاكم في الأمور الدينيّة والجزائيّة، والشيخ، والمقصود الواقعيّ، وخليفة النبيّ، ونائب الأئمّة - الخلفاء الأوائل -. والمؤمنون في إيران جميعًا يعتقدون أنّ سلطة الأفراد وحكمهم بعيدًا عن مجتمع رجال الدين

---

(١) عباس اقبال آشتياني، **مجموعه مقالات عباس اقبال آشتياني**، الجزء ٤، الصفحة ٤٢٢، حجّت الاسلام سيّد محمّد باقر شفتي.

(٢) انجلبرت كمبفر، **سفرنانه كمبفر** (ترجمه كيكاووس جهانداري)، الصفحة ١٢١.

وأهل الإيمان هي سلطة مغصوبة، وأنّ الحكم المدنيّ هو حقّ مسلّم للصدر وغيره من رجال الدين»[1].

(1) جان شاردن، **سفرنامه شاردن** (ترجمه اقبال يغمايى)، الجزء ٤، الصفحة ١٣٣٥.

الخلاصة

ـ ولاية الفقيه - على قول - من المسائل الحديثة في الفكر الفقهيّ الشيعيّ، وليس لها سابقة تاريخيّة قديمة.

ـ تحكي الشواهد والقرائن المختلفة عن بداهة مسألة ولاية الفقيه عند المسلمين منذ صدر الإسلام حتّى يومنا هذا، سواء في ذلك علماؤهم أو عامّة الناس.

ـ يمكن أن ندرك من خلال دراسة مؤلّفات الفلاسفة المسلمين من قبيل: الفارابيّ، وابن سينا، وصدر المتألّهين، أنّ لولاية الفقيه منزلة خاصّة في فكر كلّ واحد منهم.

ـ عَدّت الكتب الفقهيّة السنيّة منذ القديم الولاية والحكم من حقّ الفقيه.

ـ اشتملت الكتب الفقهيّة الشيعيّة منذ عصر الغيبة على عبارات تحصر الولاية الاجتماعيّة - السياسيّة في هذا العصر بالفقيه. ولم يذهب أحد من الفقهاء المشهورين إلى ثبوتها لغيره.

ـ كانت مسألة ولاية الفقيه بديهيّةً عند فقهاء الشيعة على مدى التاريخ، إلى درجة أنّ بعضهم قد ادّعى الإجماع عليها.

ـ تغيّر دائمًا طرح البحوث المرتبطة بولاية الفقيه في كتب الفقهاء على مدى تاريخ الشيعة، وذلك بحسب ما تقتضيه الظروف؛ إذ لم يُخصّص بالبحث مدّةً طويلة، بل كانت صلاحيّات الوليّ الفقيه في عصر الغيبة تُبحث في ضمن الأبواب الأخرى.

- لم يكن فقهاء الشيعة قادرين في مراحل زمنيّة عديدة على طرح بحث صلاحيّات الفقيه على مستوى الحكم. وقد تغيّرت البحوث المرتبطة بصلاحيّاته بما يتناسب مع الظروف الحاكمة على المرحلة الزمانيّة.
- كانت صلاحيّات الفقهاء في الحكم وولايتهم المطلقة بديهيّةً عبر تاريخ الشيعة، إلى درجة أنّ المستشرقين والمتنوّرين قد اضطروا للاعتراف بها. كما كان بعض سلاطين إيران يحصلون على الإذن من الفقهاء لنيل الشرعيّة لسلطانهم من أجل ممارسة الحكم.

أسئلة حول الدرس

١- كيف انعكست مسألة ولاية الفقيه في كتب الفلاسفة المسلمين؟

٢- كيف طُرحت مسألة ولاية الفقيه في كتب فقهاء أهل السنّة؟

٣- هل الولاية الاجتماعيّة - السياسيّة أمر جديد على الفقه الشيعيّ أو لها سابقة تاريخيّة فيه؟

٤- ما التغيّرات التي طرأت على طرح مسألة ولاية الفقيه في مصادر الشيعة الفقهيّة؟

٥- كيف انعكست مسألة ولاية الفقيه في مؤلّفات المستشرقين والمتنوّرين؟

مصادر لمزيد من المطالعة

١- أحمد آذرى قمى، **ولايت فقيه از ديدگاه فقهاى اسلام**، مؤسّسه مطبوعاتى دار العلم، قم، ١٣٧٢ هـ ش.

٢- على نقى ذبيح زاده، **مرجعيّت و سياست در عصر غيبت**، مؤسّسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى قدّس سرّه، قم، ١٣٨٣ هـ ش.

٣- محمّد على قاسمى و همكاران، **فقيهان امامى و عرصه هاى ولايت فقيه از قرن چهارم تا سيزدهم** (زير نظر صادق لاريجانى)، چ ١، دانشگاه علوم اسلامى رضوى، مشهد، ١٣٨٤ هـ ش.

٤- على كربلائى پازوكى، **ولايت فقيه، پيشينه - ادلّـه و حدود و اختيارات**، تدوين نمايندگى مقام معظّم رهبرى در دانشگاه ها، چ ١، دفتر نشر معارف، قم، بهار ١٣٩٢.



الدرس الثامن:

كيفيّة تحديد الوليّ الفقيه

يتوقّع من الطالب بعد تعلّم هذا الدرس:

١- القدرة على إثبات رجحان ولاية الفقيه الفرديّة على شورى الولاية.

٢- القدرة على نقد نظريّة شرعيّة الوليّ الفقيه بالانتخاب وتقييمها.

٣- تحصيل اعتقادٍ عميقٍ بنظريّة النصب الإلهيّ للوليّ الفقيه.



«فليست تصلح الرعيّة إلا بصلاح الـولاة. ولا تصلح الولاة إلا باستقامة الرعيّة. فإذا أدّت الرعيّة إلى الوالي حقّه، وأدّى الوالي إليها حقّها، عزّ الحقّ بينهم، وقامت مناهج الدين، واعتدلت معالم العدل، وجرت على أذلالها السنن، فصلح بذلك الزمان، وطُمع في بقاء الدولة، ويَئست مطامع الأعداء»[1].

---

(١) نهج البلاغة، الخطبة ٦.



المقدّمة

بعد إثبات ولاية الفقيه، وذكر شروط الوليّ الفقيه، وبيان دائـرة صلاحيّاته، والسابقة التاريخيّة النظريّة والعمليّة لهذا الموضوع، تجب الآن الإجابة على السؤال التالي: إذا تعدّد الأفـراد الحائزون على شروط تقلّد منصب ولاية الفقيه، هل الأرجـح تشكيل شورى القيادة، أو تجب ممارسة الولاية بنحو فرديّ؟ وإذا اتضح أنّ الولاية فرديّة تصل النوبة في البحث إلى مناقشة كيفيّة تحديد الوليّ الفقيه؛ إذ يجب أن يُعلَم من هو الفرد الذي يريده الشارع من بين الواجدين لشروط القيادة؟

وللإجابة على هـذه الأسئلة سنسعى في إطـار تحليل الآراء المطروحة في هذا المجال إلى بيان الرأي الصحيح من بينها.

١- شورى ولاية الفقيه أو فرديّتها؟

تقدّم أنّ الوليّ الفقيه يجب أن يتحلّي بالعدالة والفقاهة والكفاءة لتأمين مصالح المسلمين وتحقيق أهداف الحكم الإسلاميّ. وتجب الآن

الإجابة على السؤال التالي: إذا تعدّد الفقهاء الحائزون على شروط القيادة هل ستكون لهم جميعًا الولاية أو يجب أن يتولّى واحد منهم فقط هذه المهمّة؟ فهل يجب أن يكون الحاكم في المجتمع فردًا واحدًا جامعًا لشروط القيادة، أو عدّة أفراد يتشاورون مع بعضهم، ويتبادلون الآراء، ويختارون - في النهاية - الرأي المُجمع عليه - إن حصل الإجماع - أو الأكثر مقبوليّة بينهم - إن اختلفوا - ويجعلونه ملاكًا للعمل؟

سنقدّم في هذا المقام أدلّةً وشواهد يدلّ بعضها على عدم تماميّة أدلّة القائلين بشورى الولاية. بينما يدلّ الآخر على رجحان ولاية الفرد على شورى الولاية.

أ) الدليل العقليّ

تحتاج قرارات الحكم إلى بتّ وحسم دائمًا؛ لئلا يُصاب المجتمع بالضياع. وتقع دائمًا في المجتمع الإسلاميّ أحداث تحتاج إلى بتّ قاطع وفوريّ. وإيكال اتخاذ القرار إلى الشورى في هذه الموارد يحرق فرصة التحرّك المناسب والمطلوب.

وفي المقابل يمكن للوليّ الفقيه تأمين مصالح المسلمين على أفضل وجه باستفادته دائمًا من آراء المختصّين والخبراء واستشارتهم في القضايا المختلفة.

بناءً على هذا، إذا مورست ولاية الفقيه بصورة فرديّة ستكون عمليّةً أكثر. وعلى هذا تقوم السيرة العقلائيّة عالميًّا في الإدارة. ولهذا لا محلّ

لإدارة الشورى في الأنظمة السياسيّة الموجودة. والذي يأخذ القرار النهائيّ هو فرد واحد دائمًا.

ب) الدليل النقليّ (سيرة المعصومين عليهم السلام)

تؤكّد سيرة الأنبياء الإلهيّين عليهم السلام فرديّة الولايّة. وليس لشورى الحكم في تاريخهم عليهم السلام من سابقة؛ فكلّ زمان عاش فيه عدد من الأنبياء إمّا أنّ كلّ واحد منهم قد بُعث في منطقة على قوم خاصّين، وإمّا أنّ بعضهم كان تابعًا لبعض آخر؛ مثل النبيّ لوط عليه السلام الذي كان تابعًا للنبيّ إبراهيم عليه السلام[1]. وهارون عليه السلام الذي كان تابعًا للنبيّ موسى عليه السلام ووزيره[2].

هذا، ولم تكن الإمامة مشترَكة أبدًا في عهد الأئمّة عليهم السلام؛ فحيث اجتمع أكثر من إمام كانت إمامة واحد منهم فقط فعليّة. أمّا بقيّة الأئمّة عليهم السلام فكانوا يتبعونه في فترة ممارسته للولاية، ولم تكن لهم الولاية بالفعل[3].

هذا، وليس لشورى الولاية سابقة في صدر الإسلام، لا في عهد حكم النبيّ صلى الله عليه وآله، ولا بعده، حتّى أنّ الأفراد الذين كانوا يُنصبون من قِبَل

---

(١) قال تعالى: ﴿فَـَٔامَنَ لَهُۥ لُوطٌۘ وَقَالَ إِنِّي مُهَاجِرٌ إِلَىٰ رَبِّيٓۖ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ﴾، سورة العنكبوت، الآية ٢٦.

(٢) قال تعالى: ﴿وَوَٰعَدۡنَا مُوسَىٰ ثَلَٰثِينَ لَيۡلَةٗ وَأَتۡمَمۡنَٰهَا بِعَشۡرٖ فَتَمَّ مِيقَٰتُ رَبِّهِۦٓ أَرۡبَعِينَ لَيۡلَةٗۚ وَقَالَ مُوسَىٰ لِأَخِيهِ هَٰرُونَ ٱخۡلُفۡنِي فِي قَوۡمِي وَأَصۡلِحۡ وَلَا تَتَّبِعۡ سَبِيلَ ٱلۡمُفۡسِدِينَ﴾، سورة الأعراف، الآية ١٤٢.

(٣) عبد الله جواديّ الآملي، **خمس رسائل**، الصفحة ٢٣.

الأئمّة عليهم السلام لإمرة البلاد المختلفة كانوا يُمارسون صلاحيّاتهم فيها بصورة فرديّة، وليس على نحو الشورى.

ج) الدليل النقليّ (الآيات والروايات)

على الرغم من أنّ المصادر الإسلاميّة قد أكّدت على الاستشارة، إلا أنّه لا توجد آية أو رواية تدلّ على وجوب إدارة المجتمع بشورى القيادة. والأدلّة التي تدلّ على حسن المشورة لا تمكن لها معارضة أدلّة نظام الإمامة. وفي الحقيقة إنّ موضوع هذه الطائفة من الأدلّة هو مدح المشورة، وليس تحديد كيفيّة الحكم. والآيات والروايات التي أمرت المؤمنين بالاستشارة، أو أمرت الحاكم باستشارة المؤمنين:

أوّلًا: ناظرة إلى أمور للناس علاقة في تحديدها، ولا علاقة لها بأمور خاصّة بالله تعالى. وحيث إنّ الإطار العامّ للحكم، والقوانين الحاكمة على المجتمع، وكيفيّة تحديد الحاكم هي أمور خاصّة بالله تعالى، ولا علاقة للناس بها، لا يبقى محلّ للسؤال: هل تحصل هذه الأمور بالشورى أو بصورة فرديّة؟

ثانيًا: لو تنازلنا وسلّمنا بأنّ للاستشارة علاقةً بتحديد القائد، فلا يستلزم هذا كون قيادة الأمّة بالشورى أيضًا.

أمّا الشورى التي حصلت بعد وفاة النبيّ صلى الله عليه وآله لتحديد الخليفة فقد كانت شورى حول تحديد القائد[1]، ولا يلزم منها أيضًا كون قيادة المجتمع بالشورى.

نعم! يجب على الحاكم في ظروف خاصّة، وبناءً على مصالح معيّنة أن يستشير في بعض الأمور لاتخاذ القرار، لكنّ القرار النهائيّ يرجع إليه؛ ولهذا أُشير في قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ﴾[2] إلى أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله مختار بعد الاستشارة في العمل برأيه أو برأي من استشاره. وقولُه تعالى ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾[3] صريحٌ في أنّ القرار النهائيّ هو للنبيّ صلى الله عليه وآله لا الشورى.

هذا، وقد قال أمير المؤمنين عليه السلام لابن عباس: «لك أن تُشير عليّ وأرى، فإن عصيتُك فأطعني». وقال عليه السلام أيضًا: «الشركة في الملك تؤدّي إلى الاضطراب. والشركة في الرأي تؤدّي إلى الصواب»[4].

---

(١) جاء في **نهج البلاغة** قوله عليه السلام: «إنّما الشورى للمهاجرين والأنصار. فإن اجتمعوا على رجل وسمّوه إمامًا كان ذلك لله رضى. فإن خرج من أمرهم خارج بطعن أو بدعة ردّوه إلى ما خرج منه. فإن أبى قاتلوه على اتباعه غير سبيل المؤمنين، وولّاه الله ما تولّى». **نهج البلاغة**، الرسالة ٦.

(٢) سورة آل عمران، الآية ١٥٩.

(٣) سورة الأحزاب، الآية ٣٦.

(٤) حسين بن محمّد تقي النوريّ، **مستدرك الوسائل**، الجزء ١٣، الصفحة ٤٥٢، باب نوادر ما يتعلّق بأبواب الشركة، الحديث ٦.

د) الضوابط الفقهيّة

توجد في الفقه الشيعيّ ضوابط تمنع من قبول شورى الولاية؛ إذ الأصل الأوّليّ في الفقه الإسلاميّ عدمُ ولاية أحد على أحد، إلا أن تثبت ولاية شخص ما بدليل قطعيّ. وما هو متيقّن هنا ولاية الفرد. أمّا ولاية الشورى - مجموعة الأفراد - فهي محلّ شكّ. وما دام هذا الشكّ لم يرتفع يجب الوقوف على القدر المتيقّن، وهي ولاية الفرد.

هـذا، ومن المحتمل أن يكون أحد فقهاء الشورى أصلح من الآخرين. وحيث إنّ ملاك الشرعيّة هو رأي شورى القيادة، فإنّ الرأي سيكون لأكثريّة الأعضاء. وإذا كان رأي الأصلح من ضمن الأقليّة فلا بدّ من تركه. وهل يمكن قبول تقديم آراء غير الأصلح على الأصلح؟ فلو فرض أنّ طبيبَين حاذقَين من ثلاثةٍ أبدَوا رأيًا في علاج مرضٍ شخص ما، بينما أبدى الثالث الأحذق رأيًا مخالفًا لهما، هل يُقدِّم العقل رأي الأحذق أم الحاذِقَين؟

لا دليل في مثل هذه الصورة على تقديم رأي الأكثريّة غير الأصلح على رأي الأقلّيّة الأصلح. ثمّ ما المبنى الذي يستند إليه الأصلح ليعدل عن رأيه ويُسلّم لرأي الأكثريّة[1]؟

---

(١) الأدلّة المذكورة هي من جملة الأدلّة والشواهد التي صّرح بها بعض الفقهاء؛ وأثبتوا على أساسها فرديّة الولاية، وردّوا كونها بالشورى. من باب المثال راجع: كاظم الحائريّ، **ولاية الأمر في عصر الغيبة**، الصفحة ٢٣٢؛ **المرجعيّة والقيادة**، الصفحات ١٦٠ - ١٦٢؛ محمّد تقي مصباح اليزديّ، **حكيمانه ترين حكومت - كاوشى در نظريّه ولايت فقيه**، الصفحات ٢١٨ - ٢٢٢.

ومن الجدير ذكره أنّ مبدأ تقدّم الولاية الفرديّة على شورى الولاية ناظر إلى الظروف العاديّة. أمّا إذا عرضت ظروف ثانويّة، ووجدت موانع أمام الولاية الفرديّة للفقيه، يمكن حينئذٍ العمل بشورى الولاية إلى حين ارتفاع الظروف الثانويّة والموانع.

٢- كيفيّة تحديد الوليّ الفقيه في عصر الغيبة

بعد أن اتضح أنّ الولاية فرديّة وليست بالشورى، يُطرح السؤال التالي: كيف يمكن تحديد شخص واحد بوصفه وليًّا فقيهًا من بين عدد من الأفراد الحائزين على شروط قيادة المجتمع الإسلاميّ، ووفقًا لأيّة آليّة يتمّ ذلك؟

الجواب منوط بتوضيح منشأ شرعيّة إعمال الفقيه للولاية في عصر الغيبة. وفي هذا المجال نظريّتان على الأقلّ. نشير إليهما باختصار، ونطرح بعض النقاط حولهما.

ألف) نظريّة النصب

وفقًا لنظريّة النصب فإنّ الفقيه الواجد للشروط العلميّة والعمليّة في عصر الغيبة يجب أن يمارس الولاية عن طريق النصب العامّ. وفي هذه الصورة يجب على الأصلح من بين الفقهاء أن يتقلّد زمام الأمور. كما يجب على الناس أيضًا أن يوفّروا جميعًا الأرضيّة لتحقّق مثل هذا الحكم. ويجب عليهم أيضًا اتباعه إذا تشكّل. وفي هذه الصورة يكون

دور الناس في هذا المجال هو التمهيد لتحقّق حكم الفقيه الأصلح الجامع للشرائط ودعمه بعد استقراره.

وبعبارة أخرى: المنشأ الوحيد لشرعيّة حاكميّة الفقهاء في عصر الغيبة - كما في زمان حضور الإمـام المعصوم عليه السلام - كون الفقيه مأذونًا من قِبَل الله تعالى. أمّا الناس فلهم دور في تحقّق حكم الحاكم الشرعيّ وفعليّته.

ومن جملة اللوازم المهمّة لهذه النظريّة أنّ للفقيه الأصلح الواجد للشروط المطلوبة لإعمال الولاية الحقّ في إعمال ولايته. وعلى الناس أن يحدّدوه بأيّ طريق ممكن. لهذا لا كلام حول الانتخاب، ليصوّت شخص ما لغير الأصلح على أساس حقّه في الانتخاب.

بناءً على هذا، حكم الفرد الأصلح حجّة. والتحوّل إلى غير الأصلح غير مطلوب من قِبَل الشارع المقدّس، ولن يرضى به.

ومن الجدير ذكره أنّ تحديد الأصلح خارج عن عهدة عامّة الناس. ولهذا أكثر الطرق عقلائيّة في مثل هذه الموارد هي الثقة بأهل الخبرة والمختصّين في هذا الفنّ. وبالتالي فإنّ دور أهل الخبرة - من قبيل أعضاء مجلس خبراء القيادة - هو مساعدة الناس في الكشف عن الأصلح. وفي الحقيقة ليس للخبراء الانتخاب على أساس رغباتهم وميولهم ونزواتهم، بل هم مكلّفون بالعثور على الفرد الأصلح، والتعريف عنه إلى الناس. وإذا اكتشفوا فيما بعدُ شخصًا أصلح منه يجب أن يعرّفوا عنه بدلًا منه. وفي هذا الإطار تقع الرقابة على عمل

الوليّ الفقيه أيضًا؛ ليُعلم أنّ الوليّ الفقيه الذي على رأس الحكم الإسلاميّ قد حافظ على أصلحيّته استمرارًا أيضًا.

ويُشبه هذا الأمر بالدقّة تحديد الأعلم للمرجعيّة؛ إذ حيث إنّ تحديده خارج عن قدرة عامّة الناس، فإنّهم يرجعون فيه إلى أهل الخبرة استنادًا إلى سيرة العقلاء؛ إذ إنّهم مكلّفون بتقليده، وليس بإمكانهم اختيار غيره لتقليده استنادًا إلى رغباتهم النفسيّة ومشاعرهم وعواطفهم ودوافعهم الأخرى.

وبناءً على هذا، فإنّ كشف أهل الخبرة عن الفرد الأصلح لا يعني منحهم الولاية له، بل هم يوفّرون له - في الحقيقة - الأرضيّة لإعمال ولايته؛ لأنّ الفقهاء عديدون، وقيادة المجتمع الإسلاميّ يجب أن تكون بيد فرد واحد. ولهذا يحصرون إعمال الولاية بفرد واحد من بينهم. وبهذا يسقط التكليف عن كاهل البقيّة.

وهذه النظريّة المعروفة بنظريّة «النصب» أقوى من النظريّة الأخرى؛ لأنّها:

أوّلًا: لا ترد عليها الإشكالات التي ستأتي على نظريّة الانتخاب.

ثانيًا: تنسجم مع الأدلّة التي تقدّمت على إثبات ولاية الفقيه؛ لأنّها تدلّ على جعل الولاية للفقيه من قِبَل الله تعالى. وليس أنّ الناس هم من يُفوِّضون حقّهم إليه.

ثالثًا: الفقهاء الشيعة المشهورون لم يقيِّدوا منذ بداية عصر الغيبة إذن الفقيه في التصرّف في أمور المجتمع بأصوات الناس. وهم

مجمعون على أنّ شرعيّة إعمال ولايته هي من الله تعالى وليست من الناس.

ب) نظريّة الانتخاب

تنشأ شرعيّة الولاية بناءً على نظريّة الانتخاب[1] في عصر حضور المعصومين عليهم السلام من الإذن الإلهيّ فقط، ولا دور للناس فيها أبدًا. أمّا في عصر الغيبة فما يمنح الشرعيّة لولاية الفقهاء هو إذن الله تعالى والأئمّة الأطهار عليهم السلام، وانتخاب الناس للفقيه وقبولهم له.

واستنادًا إلى هذه النظريّة فإنّ الولايّة تُجعل من خلال طريقَين:

أحدهما: النصب الإلهيّ.

الثاني: الانتخاب المباشر أو غير المباشر من قِبَل الناس.

وللطريق الثاني شرطان:

الأوّل: امتناع الطريق الأوّل (النصب الإلهيّ). ولهذا لا تصل النوبة إليه مع توفّر الطريق الأوّل.

الثاني: اختيار الناس وليًّا يتمتّع بالشروط - الفقاهة، والعدالة، والكفاءة - التي حدّدها شرع الإسلام المقدّس.

---

(١) راجع: حسين علي منتظريّ، **دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلاميّة**، الجزء ١، الصفحات ٤٠٥ - ٤١٧.

ويرى القائلون بهذه النظريّة أنّ الطريق الأوّل لجعل الولاية ممتنع وقوعًا في عصر الغيبة. وبالتالي لا مناص من التسليم للطريق الثاني، وهو انتخاب الناس.

كما يزعم القائلون بها أنّ النصب الخاصّ في عصر الغيبة مفقود. وأنّ للنصب العامّ خمسة طرق متصوّرة. لكنّها كلّها تعاني من إشكالات. ولهذا لا مناص من تفويض هذا الأمر إلى الناس. وفيما يلي بيان للطرق الخمسة، مع الإشكالات الواردة عليها:

١- الطريق الأوّل: نصب الفقهاء جميعًا في كلّ عصر يوجدون فيه. وتمتّع كلّ واحدٍ واحدٍ منهم بالولاية الفعليّة، وبشكل مستقلّ.

وهذا الطريق باطل؛ لأنّ الهدف من تشكيل الحكم إقامة النظام، والوحدة، والانسجام؛ لتطبيق الأحكام الإلهيّة في المجتمع الإسلاميّ. وولاية كلّ واحدٍ واحدٍ من الفقهاء وزعامته مستقلًّا تخلّ بهذا الهدف. ولهذا فإنّ هذا النحو من النصب قبيح على الشارع الحكيم.

٢- الطريق الثاني: نصب الفقهاء جميعًا، وقصر الإذن في إعمال الولاية على واحد منهم فقط.

وهذا الطريق باطل أيضًا؛ لأنّ:

أوّلًا: ما ملاك تحديد المأذون بإعمال الولاية؟

وإذا قيل: الناس يحدّدونه. كان هذا قبولًا بأنّ إنشاء الولاية بانتخاب الناس[1].

ثانيًا: إذا أُعملت ولاية فقيهٍ واحدٍ من بين الفقهاء كان إنشاء الولاية للبقيّة لغوًا. والله تعالى منزّه عن اللغو[2].

٣- الطريق الثالث: نصب فقيه واحد لا على نحو التحديد، وسعي الناس لتحديد مصداقه.

وهذا الطريق باطل أيضًا؛ إذ لا سبيل للعثور عليه سوى انتخاب الناس. وحينئذٍ، يكون نصبه لغوًا[3].

---

(١) من الواضح أنّ هذا الإشكال لا يرد بعد فرض النصب من الله تعالى للجميع؛ إذ الكلام في مقام تحديد الفرد الذي يُعمل ولايته من بين الفقهاء المنصوبين من قبل الله تعالى، وليس في مقام منح الناس الشرعيّة له. وفي الواقع هذا ما يقوم به مجلس الخبراء اليوم. فكيف نصحّح عمل مجلس الخبراء ونبطل هذا؟! [المترجِم]

(٢) هذا الإشكال غير وارد أيضًا؛ لأنّ نظريّة النصب العامّ تقول بنصب كلّ من تتوفّر فيه الشروط المعتبرة في القائد. ولكلّ واحد من الفقهاء الحائزين على الشروط إعمال ولايته ابتداءً. لكن حيث إنّ وجوب إعمال الولاية كفائيّ، فإذا تصدّى أحد الفقهاء لإعمال ولايته سقط الوجوب عن الباقين. مضافًا إلى أنّ إعمال الجميع لولاياتهم في عرض بعض يؤدّي إلى لوازم فاسدة من الهرج والمرج وتفتت المجتمع الإسلاميّ و... . وما يُجاب به هناك عن إشكال اللغويّة يُجاب به هنا. ويكفي في رفعها ادعاء كونهم منصوبين على نحو البدل، وهذا أمر عقلائيّ؛ إذ يكون الأهل للقيادة على أهبة الاستعداد للتصدّي لمنصبه وممارسة ولايته بمجرد طلب الشارع منه ذلك. [المترجِم]

(٣) هذا الإشكال غير وارد أيضًا؛ لأنّ نظريّة النصب العامّ تقول إنّ الشرعيّة تُمنح من قِبَل الله تعالى بالنصب، والناس يلعبون دورًا في تحديد المنصوب الأصلح. وهنا يُقال الأمر نفسه أيضًا. وبالتالي لا يكون انتخاب الناس مانحًا للشرعيّة، بل كاشفٌ عمّن مُنحت له الشرعيّة. وليس هذا لغوًا. [المترجِم]

٤- الطريق الرابع: نصب الفقهاء جميعًا، وإعمال ولاياتهم جميعًا، شرط أن يكون عمل كلّ واحد منهم مطابقًا لرأي عمل الفقهاء جميعًا.

وهذا الطريق مستحيل التحقّق؛ لأنّ اتفاقًا كهذا غير ممكن عادةً. والعقلاء لا يقبلون بمثل هذا الطريق.

٥- الطريق الخامس: نصب جماعة الفقهاء، وإعمال الولاية بنحو مشترك، بمعنى أنّ فقهاء العصر الواحد جميعًا هم كالإمام الواحد، يمارسون الولاية بشكل مشترك.

وهذا الطريق غير ممكن أيضًا، ولا يقبل العقلاء به.

مناقشة إجماليّة لنظريّة الانتخاب

ترد عدّة إشكالات على كلا ادعاءَي هذه النظريّة:

١- عدم إمكان نصب الفقهاء في عصر الغيبة.

٢- إمكان جعل الولاية.

وسوف نناقشها في محورين:

١- وقع خلط بيِّن في هذه الكلمات بين النصب الخاصّ للفقهاء، وبين النصب العامّ لهم؛ إذ من البديهيّ أنّ النصب العامّ لهم في عصر الغيبة أمر معقول تمامًا ومتصوّر. وإذا كان هذا ممكنًا لا تصل النوبة بإذعان المدّعي إلى انتخاب الناس؛ وبيان ذلك:

يجب كفاية بالنصب العامّ على الفقهاء في كلّ عصر إعمال الولاية في دائرة صلاحيّاتهم ومهامّهم. لكن، حيث إنّ هذا الوجوب كفائيّ فإنّ أوّل فقيه جامع للشرائط منهم يُبادِر إلى إعمال ولايته يسقط التكليف عن كاهل بقيّة الفقهاء.

وهذا النحو من الوجوب مقبول تمامًا. بل قد عُدّ مسلّمًا على مدى تاريخ الفقه الشيعيّ. وبالتالي فإنّ النصب العامّ للفقهاء وتطبيقه بهذا النحو ممكن.

٢- ادعاء هذه النظريّة إمكان جعل الولاية من قبل الناس خطأ، بل غير ممكن، ويلزم منه العديد من التوالي الفاسدة:

أوّلًا: كون إنشاء الولاية من شؤون الناس، والحال أنّه من شؤون الله تعالى، وليس لغيره عزّ وجلّ ولمن نصبهم سبحانه وتعالى إيجاد ولاية لأحد. فليس للناس ذلك إلا إذا فوّضه الله تعالى إليهم. وقد دلّت الأدلّة الكثيرة على أنّ الولاية غير ثابتة إلا للفقهاء - عندما تتوفّر لهم الأرضيّة لإعمالها - وعدول المؤمنين - عندما لا تتوفّر الأرضيّة لإعمال الفقهاء ولايتهم -، بل نفت الأدلّة الولاية عن غيرهم.

ثانيًا: تحديد ولاية الوليّ الفقيه بالزمان والمكان؛ إذ سيكون حكمه حجّةً على الذين انتخبوه فقط. وهذا ما لا يقول به صاحب هذه النظريّة فضلًا عن الشريعة الإلهيّة؛ لأنّ ولاية الفقيه لا تُحدّ بزمان معيّن. كما أنّ ولايته نافذة على من يعيشون خارج الحدود الجغرافيّة أيضًا.

ثالثًا: كون مبدأ الولاية من حيث انتخاب الناس للفقيه. وبالتالي لا يكون الفقهاء مكلّفين بتطبيق أحكام الإسلام المرتبطة بشؤون الحكم قبل انتخاب الناس لهم. وبالتالي تعطيل قسم كبير من أحكام الإسلام على الرغم من إمكانيّة تطبيقه. ولهذا قام الفقهاء الشيعة قاطبةً منذ صدر الإسلام حتّى اليوم بالتصرّف بالكثير من الأمور؛ من قبيل: التصرّف في الخمس، والزكاة، والأنفال، والأموال الشرعيّة، والقضاء، وتطبيق الحدود الإلهيّة في إطار صلاحيّاتهم، ولم يشترطوا أبدًا في إعمال ولاياتهم انتخاب الناس لهم. وقد تدخّلوا في أمور المسلمين حيث كانت أيديهم مبسوطة.

مضافًا إلى أنّ رهن شرعيّة الحاكم بأصوات الناس يستلزم منح الشرعيّة لأصوات الأكثريّة، وقد تقدّم بطلانه في الدروس السابقة[1].

لنفكّر: ما آثار القول بكلّ واحدة من نظريّتَي النصب والانتخاب؟ وما النظريّة المقبولة منهما في نظام الجمهوريّة الإسلاميّة وفقًا لما ورد في دستورها؟

---

(١) للاطلاع أكثر على استدلالات أصحاب هاتَين النظريّتَين، وكيفيّة دفاع القائلين بنظريّة النصب عن رأيهم، راجع: كاظم الحائريّ، **المرجعيّة والقيادة**، الصفحات ١٣٦ - ١٦٠؛ عبد الله حاجى صادقى، **فلسفه و نظام سياسى اسلام**، الصفحات ٢٤٠ - ٢٦٠؛ حسين جوان آراسته، **مبانى حكومت اسلامى**، الصفحات ٢٠٥ - ٢٤٤.

الخلاصة

ـ ولاية الفقيه الفرديّة راجحة على شورى الولاية؛ لأنّ:

أوّلًا: العقل يحكم بوجوب تمتّع كلّ نظام سياسيّ بنقطةٍ وحدةٍ عند رأس الهرم في عين تكثّره في المراتب الأدنى. وألا تكون أوامر القادة في المرتبة الواحدة متقابلة.

ثانيًا: سيرة المعصومين عليهم السلام قائمة على الولاية الفرديّة لا الشورى.

ثالثًا: الأدلّة القرآنيّة والروائيّة الدالّة على جواز شورى الولاية مفقودة، بل الشواهد الموجودة في هذه المصادر تؤيّد الولاية الفرديّة.

رابعًا: شورى الولاية تعارض من الناحية الفقهيّة الضوابط والأطر المقبولة في الفقه.

ـ هناك نظريّتان يمكن طرحهما بناءً على صحّة القول بالولاية الفرديّة:

١- النصب.

٢- الانتخاب.

وهما تعيّنان من هو الفرد الذي تثبت له الولاية من بين الفقهاء الموجودين؟

ـ تؤكّد نظريّة النصب على الشرعيّة الإلهيّة لحاكميّة الوليّ الفقيه. وترى أنّ إعمال الولاية يقع على عاتق الفقيه الواجد للشروط العلميّة والعمليّة من خلال النصب العامّ. أمّا الناس فيؤثّرون في تحقّق الحكم الشرعيّ خارجًا. ويُستفاد من هذه النظريّة أنّ الحقّ في الحاكميّة هو للفرد الأصلح من بين الفقهاء، وأنّ على الناس اتباع الحاكم الشرعيّ.

- ترى نظريّة الانتخاب قبول الناس مؤثّرًا في شرعيّة الحكم مضافًا إلى النصب الإلهيّ. ويتّضح فسادها بملاحظة إمكان نصب الفقيه في عصر الغيبة، والتأمّل في تواليها الفاسدة.
- يُعتبر انسجام نظريّة النصب وتطابقها مع النصوص الدينيّة وقابليّة إقامة البرهان العقليّ عليها من جملة الأدلّة على صحّتها.

أسئلة حول الدرس

١- ما الدليل العقليّ على إثبات فرديّة الولاية؟

٢- هل تمكن استفادة شورى الولاية من الآيات القرآنيّة التي تؤكّد على المشورة؟ لماذا؟

٣- كيف تمكن الاستفادة من الضوابط الفقهيّة بوصفها شاهدًا على فرديّة الولاية؟

٤- ما نظريّة الانتخاب في تحديد الوليّ الفقيه؟ ناقش النظريّة وقيّمها.

٥- ما نظريّة نصب الفقيه في عصر الغيبة؟ وما هي آثارها؟

مصادر لمزيد من المطالعة

١- سعيد باغبانى و مهدى ابو طالبى، **درسنامه ولايت فقيه**، چ ١، مؤسّسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى قدّس سرّه، قم، زمستان ١٣٩٦ هـ ش.

٢- عبد الله جوادى آملى، **ولايت فقيه - ولايت فقاهت و عدالت**، تنظيم و ويرايش محمّد محرابى، چ ٥، مركز نشر اسراء، قم، ١٣٨٤ هـ ش.

٣- كاظم الحائريّ، **ولاية الأمر في عصر الغيبة**، مجمع الفكر الإسلاميّ، قم، ١٤١٤ هـ ق.

٤- روح الله موسوى خمينى، **ولايت فقيه - حكومت اسلامى**، چ ٢٠، مؤسّسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى قدّس سرّه، تهران، ١٣٨٨ هـ ش.

٥- محمّد تقى مصباح يزدى، **نگاهى گذرا به نظريه ولايت فقيه**، تدوين و نگارش محمّد مهدى نادرى قمى، چ ١٩، مؤسّسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى قدّس سرّه، قم، ١٣٨٨ هـ ش.





الدرس التاسع:

كفاءة النظام السياسيّ القائم على ولاية الفقيه

يتوقّع من الطالب بعد تعلّم هذا الدرس:

١- التعرّف على معنى مفردة الكفاءة.

٢- التعرّف على مِلاكَات الكفاءة في النظام الإسلاميّ.

٣- القدرة على إثبات ميزان الكفاءة النظريّة للنظام الإسلاميّ.

٤- التصديق بكفاءة النظام السياسيّ في الإسلام ونظام الجمهوريّة الإسلاميّة.



«تَطَوّر شعبنا يومًا بعد آخر، وأحرز تَقدّمًا في مجالات العلم، والعمران، والسياسة الدوليّة، والمعارف المختلفة، والبنى التحتيّة العظيمة في البلاد، والقدرات التكنولوجيّة، وإحياء القابليّات الشعبيّة، وغيرها من المجالات التي لم تكن تخطر في الماضي على بال هذا الشعب. وقد حصل هذا ببركة الإسلام. عِلمًا أنّنا لا ندّعي أبدًا أنّنا قد سرنا ببرامج الثورة في وقتها. وأنّنا حيث يجب أن نكون. كلا! لكنّ هذا يرجع إلى تقصيرنا نحن. فإذا عملنا - المسؤولون على اختلاف مستوياتهم - أكثر، وبنحو أفضل، فلا شكّ في أنّ النجاحات ستكون أكثر أيضًا، مع أنّنا حقّقنا الكثير منها حتّى اليوم؛ فشعبنا اليوم قويّ، وحكومتنا كذلك. والبنى التحتيّة في البلد جاهزة، وتطوّرنا العلميّ، واستخراج قابليّات شبابنا مدهشة، ويمكننا أن نسرّع حركتنا، وسيقوم شعبنا بذلك، وسنتطوّر بفضل الله تعالى وحوله وقوّته. وراية الإسلام اليوم، والتديّن، والشجاعة، والإبداع في مجال السياسة بيد الشعب. بينما يسعى الأعداء لتقزيم هذه الإنجازات، وإحباط ما حصل عليه الشعب، إلا أنّهم لن يتمكّنوا من ذلك»[1].

---

(١) كلمة للإمام القائد الخامنئيّ حفظه الله تعالى في احتفال الذكرى الخامسة عشرة لرحيل الإمام الخمينيّ (قدّس سرّه)، ألقيت في ١٤ / ٣ / ١٣٨٣ هـ ش، الموافق لـ ٣ / ٦ / ٢٠٠٤ م.



المقدّمة

تشكّل كفاءة أيّ نظام سياسيّ وفعاليّته إحدى العلامات المهمّة لتقييمه. وهذا النحو من التقييم مطروح بجدّ على مستوى النظام الولائيّ، بل أصبح منشأً للاستفهامات التي تُثار حوله، والإبهامات، والشبهات كذلك. ولهذا سنجيب في هذا الدرس على سؤالَين رئيسيَّين في هذا المجال:

الأوّل: ما الطاقات - بنظرة شاملة - التي يختزنها النظام السياسيّ في الإسلام لوصول الحكم الإسلاميّ إلى أهدافه العالية، وكونه ذا كفاءة؟

الثاني: ما الطاقات - بنظرة مصداقيّة - المختزَنة في نظام جمهوريّة إيران الإسلاميّة - بوصفه نظامًا قام على ولاية الفقيه - التي توفّر له أرضيّة الوصول إلى الأهداف الرفيعة؟

وفي كلا قسمَي هذا الدرس سنحلّل نظريًّا الطاقات الموجودة في النظام السياسيّ في الإسلام، ثمّ نظام الجمهوريّة الإسلاميّة، إلا أنّنا سنذكر في القسم الثاني شواهدَ ذيلَ بيانِ كلّ واحدة من الطاقات تبيّن أنّه قد استفيد أيضًا من هذه الطاقات خلال عمر نظام الجمهوريّة الإسلاميّة.

١- معنى الكفاءة

الكفاءة[(١)] في اللغة هي الإنجاز التامّ والصحيح والمناسب للعمل. وقد ذُكرت تعاريف عديدة لهذه المفردة. يمكن لنا بعد تحليلها أن نلخّصها في تعريفَين مختلفَين، مترابطَين:

ألف) قد يُقصد بكفاءة النظام السياسيّ مقدار طاقاته وإمكاناته الذاتيّة على تحقيق الأهداف المرادة (الكفاءة النظريّة).

ب) قد يُقصد بكفاءة النظام السياسيّ مقدار نجاحه في تحقيق الأهداف بملاحظة الموارد والموانع الموجودة. وبالتالي لا بدّ في تحليل كفاءة نظام سياسيّ ما من أخذ ثلاثة أمور في عين الاعتبار:

١- الأهداف المرسومة للنظام السياسيّ, والتي يتبلور في المجتمع مستوى من التوقّعات يتناسب معها.

٢- الموارد الماديّة والمعنويّة، والفرص، والطاقات، والقابليّات التي تمكن الاستفادة منها لتحقيق أهداف النظام السياسيّ.

---

(١) Effectiveness.

٣- الموانع والتحدّيات التي تواجه النظام السياسيّ في طريق الوصول إلى أهدافه[١] (الكفاءة العمليّة).

إذن، للحكم بشكل صحيح على كفاءة أيّ نظام سياسيّ يجب تفكيك هذَين المقامَين عن بعضهما. وقد بُني الإطار العامّ لهذا الدرس على أساس التعريف الأوّل المتقدِّم للكفاءة - النظريّة -، إلا أنّنا لن نُغفل الكفاءة العمليّة عند بيان الشواهد على كفاءة نظام الجمهوريّة الإسلاميّة.

ويجب - بملاحظة تعريف الكفاءة - الالتفات إلى أنّ مستوى كفاءة كلّ نظام سياسيّ يُحدّد بنحو يتناسب مع الأهداف المرسومة في ذلك النظام. ولهذا لا يمكن توقّع كون مِلاكَات الكفاءة واحدةً في الأنظمة السياسيّة كلّها. كما لا يمكن توقّع أن يكون للنظام السياسيّ الواحد ملاكات ثابتة دائمًا للكفاءة؛ لأنّ الأهداف الكبرى والذاتيّة للنظام السياسيّ وإن كانت ثابتةً ولا تتغيّر، إلا أنّ أهدافه بالتبع والعرضيّة يمكن أن تتغيّر بما يتناسب مع ظروف الزمان والمكان. ولهذا من الممكن أن يوجِد هذا الأمر تغييرًا في مِلاكَات كفاءة النظام السياسيّ[٢]. لهذا لا يمكن اعتماد المِلاكَات المعتبرة في تحليل كفاءة المدارس غير الإلهيّة لتحليل كفاءة نظام سياسيّ قائم على أساس رؤية كونيّة إلهيّة؛ لأنّ المِلاكَات تختلف تبعًا للأهداف. مضافًا إلى أنّ بعض أهداف النظام السياسيّ أوّليّة وثابتة، وبعضها عرضيّ يُرسم

---

(١) راجع: جمع من المؤلّفين، درآمدى بر نظام ارزشى و سياسى اسلام، الصفحة ١٦٣.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ١٦٥.

بتبع الأهداف الثابتة، وتمهيدًا لتحقيق الأهداف العالية. ولهذا لا بدّ في تحديد ملاكات الكفاءة من ملاحظة الفرق بين مستويات هذه الأهداف.

٢- تحليل كفاءة النظام السياسيّ في الإسلام

نحاول في هذا القسم من الدرس بيان الطاقات النظريّة التي يختزنها النظام السياسيّ في الإسلام ليكون ذا كفاءة. ومن أهمّها:

ألف) محوريّة التوحيد سبب لتثبت النظام الإسلاميّ

تُشكّل محوريّة التوحيد المبنى الأساس لنظريّة ولاية الفقيه؛ لأنّ التوحيد يخيّم على هيكليّة الحكم الإسلاميّ كلّها، ويوجّه سلوك المسؤولين. ومن البديهيّ أنّ الدافع للارتقاء بالمجتمع الإسلاميّ الذي يخلقه الاعتقاد بالتوحيد غير قابل للمقارنة مع أيّ عنصر آخر؛ لأنّ الله تعالى في الفكر التوحيديّ هو في مقام الخالق والمالك ومدبّر الوجود، وهو محور القوانين في النظام السياسيّ؛ فالتقنين في البلد الإسلاميّ وتنفيذ القوانين والرقابة على ذلك يجري كلّه وفقًا لرأيه تعالى. وبهذا تنتفي كلّ أرضيّة لاستبداد مسؤولي الحكم؛ إذ الجميع مكلّفون بالعمل وفقًا لموازين الشرع المقدّس. وبهذا تقلّ إلى الحدّ الأدنى نسبةُ الهروب من القانون، والتفلّت من المقرّرات؛ لأنّ للقوانين في النظام الإسلاميّ صبغةً دينيّةً مضافًا إلى صبغتها الجزائيّة. وهذه القداسة تساعد كثيرًا الحكومة الإسلاميّة لتتمكّن - بمساندة من العقائد التوحيديّة للناس - من القيام بأمور المجتمع الإسلاميّ بنحو أسرع

وأدقّ[1]. مضافًا إلى هذا، فإنّ اجتماع الكلّ تحت راية التوحيد سيمنح المجتمع الإسلاميّ وحدةً وانسجامًا[2]. وستتحقّق طبعًا هذه الأمور إذا كان للمسؤولين وأفراد المجتمع اعتقاد راسخ بمراتب التوحيد أوّلًا، وتمسّكوا بلوازم ذلك كلّه ثانيًا.

ب) الاعتقاد بالإمامة يمهّد لقوّة النظام الإسلاميّ

من المبادئ الأوّليّة للاعتقاد بولاية الفقيه الاعتقادُ بمبدأ الإمامة. فالأئمّة المعصومون عليهم السلام المنصوبون من قِبَل الله تعالى لإدارة مجتمع المسلمين هم أصلح الأفراد لهذا العمل وأكثرهم أهليّة. وفي صورة عدم الوصول إليهم عليهم السلام فقد أرشدنا الله تعالى إلى الوليّ الفقيه. وهو أقرب فرد إلى المعصوم عليه السلام.

ويرجع الاعتقاد بالإمامة بثمرات عظيمة على النظام الإسلاميّ؛ لأنّه يؤدّي حقيقةً إلى حاكميّة النخب وذوي الأهليّة. وهو ما يؤمّن المصالح الواقعيّة للناس، والقوّة للنظام الإسلاميّ؛ ولهذا قال الإمام علي عليه السلام: «الإمامة نظام الأمّة»[3]. وقال الإمام الرضا عليه السلام: «إنّ الإمامة زمام الدين، ونظام المسلمين، وصلاح الدنيا، وعزّ المؤمنين. إنّ الإمامة أسّ الإسلام النامي، وفرعه السامي. بالإمام تمام الصلاة، والزكاة،

---

(1) راجع: قاسم شبان نيا، **حقوق بشر در پرتو حكومت اسلامى**، الصفحات ٢٣٥ - ٢٤٠.

(2) قال تعالى: ﴿وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْ وَٱذْكُرُواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَآءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِۦٓ إِخْوَانًا﴾، سورة آل عمران، الآية ١٠٣.

(3) عبد الواحد بن محمّد التميميّ الآمديّ، **تصنيف غرر الحكم ودرر الكلم**، الصفحة ٣٣٩، الحديث ٧٧٥٢.

والصيام، والحجّ، والجهاد، وتوفير الفيء، والصدقات، وإمضاء الحدود والأحكام، ومنع الثغور والأطراف»[1]. فوجود منصوبين من قِبَل الله تعالى على رأس الحكم يزيد من حبّ الناس للحكم وثقتهم به. وهو ما يزيد من أرضيّة قبولهم للحكم الإسلاميّ ومشاركتهم فيه.

إذن، مع استقرار أصلح الأفراد على رأس الحكم في نظام الإمامة والولاية لن يتعرّض الحكم الإسلاميّ لخطر الاستبداد أوّلًا. وستتوفّر أرضيّة لقبول مثل هؤلاء الأفراد بين الناس ثانيًا؛ لأنّهم سيجدون تأمين مصالحهم الواقعيّة في اتباعهم للأصلح.

مضافًا إلى هذا، فإنّ قداسة مقام الولاية والإمامة عند الشيعة يترك بركات وآثارًا عميقةً في المجتمع الإسلاميّ؛ من أهمّها الانسجام على محور واحد مشترك باسم الإمام، أو الوليّ، والاتحاد حوله[2]؛ ولهذا قالت السيّدة الزهراء عليها السلام في الخطبة الفدكيّة: «فرض الله الإيمان تطهيرًا من الشرك [...] والإمامة لمًّا من الفُرقة»[3]. فبإمكان الوليّ الفقيه في عصر الغيبة المليء بالاضطرابات أن يستفيد من طاقات هذا الموقع المقدّس لإيجاد الوحدة في المجتمع الإسلاميّ والانسجام.

---

(1) محمّد بن علي بن بابويه (الصدوق)، **عيون أخبار الرضا** عليه السلام، الجزء ١، الصفحة ٢١٨.

(2) راجع: مهدي قرباني، **تحليل ظرفيت نظريه ولايت فقيه در حوزه كارآمدى سياسى**، الصفحة ١٤؛ قاسم شبان نيا، **حقوق بشر در پرتو حكومت اسلامى**، الصفحات ٢٤٠ - ٢٤٨.

(3) محمّد بن علي بن بابويه (الصدوق)، **علل الشرائع**، الجزء ١، الصفحة ٢٤٨.

ت) الاعتقاد بالمعاد منشأ لتربية المسؤولين في النظام الإسلاميّ

الإيمان بالمعاد يوجب على الإنسان أن يرى أفكاره وأعمالها كلّها في مرأى الله تعالى، وعدم السير إلا في طريق الكمال النهائيّ. ولا شكّ في أنّ سلوك من يعتقد أنّ كلّ حركة يقوم بها تؤثّر على مصيره النهائيّ مختلفٌ عن سلوك من لا يعتقد بالآخرة والجزاء والعقاب؛ إذ يبذل المعتقِد بالمعاد تمام جهده ليؤمّن زادًا لآخرته، وهو ما يسوقه للسعي لتحصيل رضا الله تعالى في شؤون حياته كلّها. كما يدفع الاعتقاد بالمعاد أصحاب المناصب في الحكم الإسلاميّ، والمواطنين أيضًا لبذل الجهود مضاعفةً لنيل ثواب أكثر، والخلاص من العقاب؛ لأنّهم يؤمنون أنّ الدنيا في حكم المزرعة التي يحصدون غلّتها في الآخرة. وفي ظلّ عقيدة كهذه سيتدنّى إلى الحدّ الأدنى الفساد الأخلاقيّ في النظام السياسيّ، والاقتصاديّ، والاجتماعيّ أيضًا. وستقوَى روحيّة الخدمة. وتزداد نسبة مشاركة الناس في الحكم الإسلاميّ. مضافًا إلى ترتّب نتائج أخرى لا تُعدّ.

ث) محوريّة السعادة تُحدّد معالم النظام الإسلاميّ

من خصائص النظام الإسلاميّ بناؤه على قاعدة ارتقاء الفضائل الإنسانيّة وسعادة الفرد والمجتمع. وهو ما يضع بين أيدي مواطنيه ومسؤوليه إطـارًا دقيقًا، ومَعْلَمًا واضحًا، وينظّم لهم أنشطتهم. وتقدّم هذه الخصوصيّة مِلاكًا يُمكّن من معرفة ميزان مطابقة وضعيّة النظام الإسلاميّ الموجودة للوضعيّة المطلوبة. ومن البديهيّ أنّ بملاحظة

هذه الخصوصيّة بالإمكان تقييم عمل النظام السياسيّ في الإسلام، وعمل المتصدّين فيه، والمنع من خلال هذا الطريق من تبلور الاستبداد فيه.

ووفقًا لتعريف الإسلام لسعادة الإنسان تتّضح القيم الحاكمة على المجتمع. ومن خلال هذا الطريق أيضًا يمكن تحديد الخطوط العامّة لحركة النظام الإسلاميّ؛ فللعدالة - مثلًا بوصفها قيمةً ذاتيّةً تلعب دورًا مصيريًّا في تحديد سعادة البشر - جذور في ساحات الحكم كلّها في الإسلام.

وبعبارة أخرى: «تذكر نظريّة ولاية الفقيه أنّ الحكم على أساس العدل في المستويات المختلفة، واقتلاع الظلم بأشكاله المتعدّدة، هما من أهدافها الأكثر أصالة؛ بحيث إنّ الحكم يفقد هويّته الدينيّة إذا عُمل على خلاف ذلك»[1].

ج) محوريّة القانون مانع من تبلور الاستبداد في النظام الإسلاميّ

النظام الإسلاميّ نظام قائم على القانون الذي يُشكّل مِلاكًا لعمل أرفع مسؤول فيه، ناهيك عن أدناه؛ فقد كان الأنبياء الإلهيّون والأئمّة المعصومون عليهم السلام مكلّفين - كغيرهم من المواطنين العاديّين - باتباع الأحكام الإلهيّة، وتنظيم أفعالهم وسلوكهم على أساسها[2]. والوليّ الفقيه - الذي يحمل على كاهله في عصر الغيبة مهمّة الإمام

(١) مهدى قربانى، **تحليل ظرفيت نظريه ولايت فقيه در حوزه كارآمدى سياسى**، الصفحة ٧٣.

(٢) روح الله الموسويّ الخمينيّ، **صحيفه امام**، الجزء ١١، الصفحة ٢.

المعصوم عليه السلام - لا تجوز له مخالفة الأحكام الإلهيّة. ومع ارتكابه لأوّل مخالفة للشريعة يسقط تلقائيًّا من مقام الولاية على المجتمع الإسلاميّ[1].

وأمّا القوانين الوضعيّة - من قبيل الدستور - المجعولة أيضًا على أساس الأحكام الإلهيّة فإنّ المسؤولين جميعًا مكلّفون أيضًا بالعمل بها، ولا يمكن لأرفع مسؤول في الحكم الإسلاميّ أن يدوسها، بل الوليّ الفقيه ملتزم بطريق أولى بالعمل بالدستور[2].

ومن البديهيّ أنّ مثل هذا التأكيد على القانون يمنع من بروز خطر أيّ استبداد بالرأي والديكتاتوريّة. وسيُعطي مِلاكًا للحكم على عمل الناس والمسؤولين.

ح) سيادة ذوي الأهليّة منشأ لتطوّر النظام الإسلاميّ

الشروط المعتبرة في المسؤولين في الحكم الإسلاميّ صعبة إلى درجة أنّه إذا عُمل بها بجدّ في نظام سياسيّ ما ستجعله من خلال الاستفادة

---

(١) صّرح الإمام الخمينيّ (قدّس سّره) بمحوريّة القانون في الحكم الإسلاميّ، ورفض الاستبداد، قائلًا ما تعريبه: «فالإسلام أسّس حكومةً لا على نهج الاستبداد المحكّم فيه رأي الفرد، وميوله النفسانيّة في المجتمع، ولا على نهج المشروطة أو الجمهوريّة المؤسّسة على القوانين البشريّة، التي تفرض تحكيم آراء جماعة من البشر على المجتمع. فهي حكومة تستوحي وتستمدّ في جميع مجالاتها من القانون الإلهيّ. وليس لأحد من الولاة الاستبداد برأيه، بل جميع ما يجري في الحكومة، وشؤونها، ولوازمها لا بدّ أن يكون على طبق القانون الإلهيّ، بما في ذلك طاعة ولاة الأمر». روح الله الموسويّ الخمينيّ، **كتاب البيع**، الجزء ٢، الصفحة ٦١٩.

(٢) عبد الله جوادي الآمليّ، **ولايت فقيه - ولايت فقاهت وعدالت**، الصفحة ٥٠٨.

من طاقاته الأخرى قادرًا على الوصول إلى منزلة رفيعة. فالشروط المعتبرة في الحاكم الإسلاميّ ليس أنّها تمنع من الاستبداد وحسبُ، بل توفّر الأرضيّة لتطوّر المجتمع الإسلاميّ ورقيّه من خلال الاستفادة من فضائل شخص كهذا على مستوى الإدارة الشاملة؛ فالتقوى، والعدالة، والعلم بالأحكام الإلهيّة، والكفاءة، والأمانة، ومداراة الرعيّة والعطف عليها هي بعض ما يُعتبر في الحاكم الإسلاميّ الذي يمكنه أن يُمهّد لتطوّر النظام الإسلاميّ وتقدّمه وترقّيه. ويجب أن يتحلّى المسؤولون جميعًا في الحكم بمراتب من هذه الشروط تتناسب مع مواقعهم ومسؤوليّاتهم. وهذا يحكي عن أنّ الشرع الإسلاميّ المقدّس يؤكّد على تولّي الصالحين للحكم لتأمين مصلحة الناس[1].

خ) الرقابة الداخليّة والخارجيّة ضمان لسلامة النظام الإسلاميّ

يراقب الحكمُ الإسلاميّ بشكل دقيق ودائم المتصدّين للحكم والمسؤولين فيه. ولا تقتصر الرقابة على الخارجيّة فقط، بل للرقابة الداخليّة دور مهمّ أيضًا في هذا المجال. وهذا النحو من الرقابة مفقود في الأنظمة السياسيّة الأخرى؛ إذ «يتبلور النظام الإسلاميّ والحكومة كذلك في ظلّ الشعور بالتكليف الشرعيّ، والعمل بالقوانين والمقرّرات»[2].

---

(١) راجع: قاسم شبان نيا، **حقوق بشر در پرتو حكومت اسلامى**، الصفحات ٢٤٧ - ٣٠٢.

(٢) محمّد تقي مصباح اليزديّ، **حكيمانه ترين حكومت - كاوشى در نظريّه ولايت فقيه**، الصفحة ٣٩٣.

فرقابة الناس للحكم، والحكم للحكم، والحكم للناس، والناس للناس التي أكّدت عليها المصادر الإسلاميّة بشكل خاصّ تخلق طاقةً عميقةً لسلامة النظام السياسيّ؛ لأنّ هذه الرقابات حقيقيّة بالكامل، وجدّيّة، ودائمة. فإذا استخدمت عمليًّا فرائض من قبيل: الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، والنصيحة لأئمّة المسلمين، فإنّها تستتبع سلامة النظام السياسيّ. وتُوجد إطارًا للرقابة الدقيقة على المجتمع الإسلاميّ.

والخصوصيّة الفريدة للرقابة في المجتمع الإسلاميّ هي كونها تشمل الأفراد جميعًا في أيّ منصب كانوا. مضافًا إلى أنّها تترك آثارًا عميقةً في المجتمع الإسلاميّ[1]؛ لأنّ لها منشأً دينيًّا[2].

د) المرونة في عين الثبات منشأ لفاعليّة النظام الإسلاميّ دائمًا

على الرغم من أنّ للنظام السياسيّ في الإسلام إطارًا محدّدًا، لكنّه يتمتّع بالمرونة الكافية التي تتناسب مع ظروف الزمان والمكان. وهذا يجعله فعّالًا في كلّ عصر وزمان؛ فمع تحديد الإسلام أُطُرًا واضحةً لبنية الحكم الإسلاميّ مثلًا، إلا أنه ترك للحاكم الإسلاميّ كيفيّة هيكلته ليقوم بتصميم هيكله على أساس ظروف الزمان والمكان؛ فقد أكّد الإسلام مثلًا على رجوع شرعيّة قرارات الحكم إلى الوليّ الشرعيّ. ففيما يرتبط بالفصل بين السلطات، وعددها، والعلاقة بينها، وكيفيّة لعب الناس

---

(١) راجع: قاسم شبان نيا، **حقوق بشر در پرتو حكومت اسلامى**، الصفحات ٢٥٥ - ٢٦٠.

(٢) قال ﷺ: «كلّكم راع، وكلّكم مسؤول عن رعيّته». محمّد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، الجزء ٧٢، الصفحة ٣٨، باب الإنصاف والعدل، الرواية ٣٦.

دورهم في الحكم، وأمور من هذا القبيل، له اتخاذ قراره فيها في كلّ عصر على أساس المصلحة.

إذن، بعض قوانين الحكم ثابتة لا تتغيّر. بينما يتغيّر بعضها بما يتناسب مع ظروف الزمان والمكان. وهذا ما يدفع الحاكم الإسلاميّ لوضع حلول وقوانين وفقًا للأطر الكليّة التي يمتلكها لتأمين مصالح الناس. وتأكيدُ الفقه الإسلاميّ على تفكير الحاكم الإسلامي بالمصلحة من شأنه أن يوفّر الأرضيّة ليحافظ النظام الإسلاميّ على فاعليّته وكفاءته دائمًا[1].

ذ) الوحدة في عين الكثرة سبب لفاعليّة النظام الإسلاميّ وانسجامه

يمتلك النظام الإسلاميّ أسبابًا للوحدة في عين قبوله للكثرة في ميادين مختلفة. وهو ما يوفّر له بنوع ما أرضيّةً لكفاءته؛ لأنّ الاعتراف بالكثرات يبعث على التنوع في النظام السياسيّ من جهة. وتجمّع الكثرات تحت عنوان يبثّ الوحدة يمنع من التفرّق والتشتّت من جهة أخرى.

وفي إطار تأكيد النظام السياسيّ في الإسلام على الأصول والمبادئ فإنّه يقبل الكثرة في الفروع. ففي ظلّ إيمان الأجنحة السياسيّة بالأصول والمباني الإسلاميّة، وممارسة فعاليّاتها السياسيّة في إطار ضوابط الشرع، وعلى أساس توجيهات عامّة محدّدة، يمكن لها أن

(١) راجع: قاسم شبان نيا، **حقوق بشر در پرتو حكومت اسلامى**، الصفحات ٢٦٣ - ٢٧٣.

تستعمل من حيث التكتيك أساليب مختلفة ومتنوعة، وتتنافس مع بعضها على تحقيق أهداف الحكم الإسلاميّ في هذا الإطار المحدّد[1]. ولهذا فإنّ تشكيل الأحزاب السياسيّة ليس غير مذموم وحسبُ، بل يمكن أن يكون منشأً للمشاركة الفعّالة للناس في الحكم، وذلك إذا مورست هذه الفعاليّات في إطار أهداف النظام الإسلاميّ.

وبعبارة أخرى: تتمركز السلطات كلّها التي يتشكّل منها هرم الحكم في النظام الولائيّ عند رأس الهرم؛ بحيث إنّنا كلّما تنزّلنا نحو الأسفل تتكثّر السلطات وتتنوّع. وكلّما صعدنا نحو الأعلى تصبح سلطات الحكم وبنيته وكياناته مضغوطةً أكثر ومتمركزةً. وعند رأس الهرم تنتهي السلطات كلّها بولاية المعصوم عليه السلام أو الفقيه.

إذن، في النظام الولائيّ سبب للوحدة باسم الإمام أو الوليّ، يُوجد التنسيق بين كيانات الحكم والانسجام من خلال الإشراف عليها[2]. وبالتالي لئن كان الوليّ مركز ثقل الأمّة الإسلاميّة، والباعث على وحدة المجتمع والحكم، والمنظّم للسلوكيّات، والكيانات، والمسؤوليّات، والإدارات[3]، إلا أنّ قبول الكثرات في المراتب الأدنى يُقدِّم للنظام السياسيّ في الإسلام فاعليّة وتنوّعًا.

---

(١) مهدى قربانى، **تحليل ظرفيت نظريه ولايت فقيه در حوزه كارآمدى سياسى**، الصفحة ١٤٣.

(٢) محمّد تقي مصباح اليزديّ، **حكيمانه ترين حكومت - كاوشى در نظريّه ولايت فقيه**، الصفحتان ٣٩٢ و٣٩٣.

(٣) قال الإمام علي عليه السلام: «وإنّه ليعلم أنّ محليّ منها محلّ القطب من الرحى». **نهج البلاغة**، الخطبة ٣.

ر) الإيمان بالتكليف والحقّ منشأ للاعتدال في النظام الإسلاميّ

لطالما كان التأكيد الخاصّ على الحقّ أو التكليف سببًا لعدم الاعتدال في بعض الأنظمة السياسيّة. أمّا النظام الإسلاميّ فهو يراعي التكليف والحقّ معًا. وفي النتيجة ليس الناس مكلّفين دائمًا، والمسؤولون على حقّ دائمًا، أو بالعكس، بل هناك تـوازن معتدل بين الحقّ وبين التكليف؛ فعلى الرغم من أنّ على عاتق الناس والمسؤولين تكاليف، إلا أنّهم يتمتّعون في الوقت نفسه بحقوق متقابلة، تتناسب مع تلك التكاليف.

ومن البديهيّ أنّ الدافع لأداء التكليف يحدو بالفرد المسلم إلى الحضور حيث يحدّد تكليفه، حتّى لو تعرّض للمتاعب وقاسى المرارة في هذا الطريق. وحينئذٍ، يحقّ له أن يقوم في إطار الشرع والقانون بأيّ عمل مشروع ومنطقيّ للحفاظ على النظام السياسيّ.

ولخلق التحدّيات أمام نظريّة ولاية الفقيه قد ادّعى بعضهم أنّ الحكم الإسلاميّ نظام قائم على التكليف صرفًا؛ بحيث إنّ الناس مكلّفون فيه بالتصويت وطاعة أوامر الحاكم[١]. والحال أنّ الإنسان وفقًا للأنسنة اليوم هو ذو حقّ - لا مكلّف - إلى درجة أنّ له الحقّ في اعتناق دين أو لا. وللناس أيضًا الحقّ على مستوى الحكم في أن يختاروا حاكمًا. والحكم مكلّف بتأمين مصالحهم العامّة[٢].

---

(١) عبد الكريم سروش، مدارا و مديريت، الصفحة ٤٣٤.

(٢) المصدر نفسه.

أمّا الرؤية الإسلاميّة الراقية فترى أنّ ذوي الحق مكلّفون أيضًا. وتشكّل هذه النظرة أرضيّةً لمشاركة كبيرة للناس في الحكم. وهو ما يزيد من كفاءته. ووضع الفرد نفسه في الانتخابات في معرض انتخاب الآخرين له، أو اختياره للمرشّح الذي يريده لا يعني أنّه مارس حقّه في كونه منتخَبًا أو منتخِبًا وحسبُ، بل يعني أنّه قد عمل بتكليفه أيضًا[1].

ز) الواقعيّة في عين الهدفيّة

رَسَم الإسلام غايات وأهدافًا رفيعةً وأصولًا لكي ينال البشر السعادة النهائيّة. والنظام الإسلاميّ مكلّف بعدم التواني أبدًا عن بذل أيّ جهد في سبيل تحقيقها. والسعي لتحقيق هذه الأهداف والغايات الرفيعة لا يسلخ أبدًا النظام الإسلاميّ عن الواقع الموجود؛ ففي الوقت نفسه الذي يهتمّ الإسلام بالأهداف فإنه يلاحظ الواقع أيضًا ويسعى لتحقيقها بملاحظته. ولهذا من الممكن أن تختلف باختلاف الزمان سياساتُ الحكومة الإسلاميّة وتدابيرها المعتَمَدة لتحقيق الأهداف المتنوعة والمختلفة.

س) حكم الناس منشأ لقبولهم النظام الإسلاميّ

لا يشارك الناس في الحكم في النظام الإسلاميّ من باب المجاملة، بل انطلاقًا من الكرامة الذاتيّة للإنسان. ويتطلّب هذا التوجّه ألا يتوانى المسؤولون عن أيّة خدمة للحفاظ على كرامة الناس، بل عليهم

(1) راجع: قاسم شبان نيا، **حقوق بشر در پرتو حكومت اسلامى**، الصفحات ٢٦٠ - ٢٦٣.

خدمتهم بنحو لا يمسّ كراماتهم. وفي هذه الصورة يدافع الناس بأرواحهم عن النظام، ويدرؤون عنه التهديدات والمخاطر؛ وقد جاء في وصيّة أمير المؤمنين للمسؤولين قوله عليه السلام: «واجعل لذوي الحاجات منك قِسمًا تفرّغ لهم فيه شخصك، وتجلس لهم مجلسًا عامًّا، فتتواضع فيه لله الذي خلقك، وتُقعِد عنهم جندك وأعوانك من أحراسك وشُرَطِك، حتّى يكلّمك متكلّمهم غير متتعتع»[1]. ومن مظاهر مداراة الولاة للناس بساطة عيشهم، ومجاراة طبقات المجتمع الضعيفة ومواساتها. وهو ما يؤدّي إلى مزيد من متانة الحكم وكفاءته؛ ففي رواية عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «إنّ الله جعلني إمامًا لخلقه، ففرض عليّ التقدير في نفسي ومطعمي ومشربي وملبسي كضعفاء الناس؛ كي يقتدي الفقير بفقري، ولا يُطغِي الغنيَّ غناهُ»[2].

لنفكّر: فكّر مع زملائك محاولًا استخراج خصائص أخرى للنظام السياسيّ في الإسلام. ثمّ بيّن كيفيّة تأثيرها على كفاءته.

---

(1) **نهج البلاغة**، الرسالة ١٥٣.

(2) محمّد بن يعقوب الكلينيّ، **الكافي**، الجزء ١، الصفحة ٤١٠، باب سيرة الإمام في نفسه وفي المطعم والملبس إذا ولي الأمر، الحديث ١.

٣- تحليل كفاءة نظام الجمهوريّة الإسلاميّة

بعد البحث حول معنى الكفاءة، وتحليل كفاءة النظام السياسيّ في الإسلام، ننقل الكلام للبحث حول أحد مصاديق هذا النظام، وهو نظام الجمهوريّة الإسلاميّة؛ لبيان طاقاته التي تجعله ذا كفاءة في ميادين مختلفة. ومن البديهيّ أنّ نظام الجمهوريّة الإسلاميّة قد قام على أساس أهداف وتطلّعات رفيعة، يتطلّب الوصول إلى كلّ واحدة منها إيجاد قدرات في داخل النظام نفسه.

بناءً على هذا، سنتحدّث من الآن فصاعدًا حول هذه القدرات مؤكّدين على دستور الجمهوريّة الإسلاميّة. وسنشير - استنادًا إلى الشواهد والقرائن - في بعض الموارد إلى بعض النماذج العينيّة لترجمة هذه القدرات خارجًا، عِلمًا أنّ أساس البحث ناظر إلى الأرضيّات والقدرات التي وفّرتها الجمهوريّة الإسلاميّة لتحقيق أهدافها[1].

ومن البديهيّ أن ادعاء وجود قدرات للوصول إلى الأهداف السامية لا يعني لزومًا تحقّق تلك الأهداف عمليًّا في نظام الجمهوريّة الإسلاميّة؛ إذ من الممكن ألا يتحقّق بعضها عمليًّا لأسباب مختلفة؛ ففي صدر الإسلام مثلًا، وعلى الرغم من أنّ وجود النبيّ الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم

---

(١) حلّلت بعض المؤلّفات كفاءة نظام الجمهوريّة الإسلاميّة بهذه النظرة؛ فراجع من باب المثال: أحمد واعظي و سيّد غلام رضا موسوي، **فصلنامه علمى - پژوهشى علوم سياسى وابسته به دانشگاه باقر العلوم** عليه السلام، شماره ٥٩، پائيز ١٣٩١ هـ ش، الصفحات ٧ - ٣٤، پژوهشى در كارآمدى نظام جمهورى اسلامى.

أو الإمام أمير المؤمنين عليه السلام أو الإمام الحسن المجتبى عليه السلام على رأس الحكم الإسلاميّ قد خلق قدرةً عظيمة لكون النظام الإسلاميّ ذا كفاءة، إلا أنّه ولعدم الاستفادة الصحيحة من هذه الفرصة، ووجود موانع في طريق تحقّق أهداف الحكم، لم تتمّ الاستفادة من هذه القدرات عمليًّا.

وفي الواقع من الممكن ألا تتحقّق بعض الأهـداف في النظام الإسلاميّ لأنّ أرضيّات التكامل الحقيقيّ للإنسان وعواملَه وشروطَه يجب أن تتوفّر بنحو يمكّن الناس من قبول ذلك باختيارهم، والدفاع عن النظام. وليس أنّ الأهداف يجب أن تُفرض عليهم بأيّ نحو كان. وبالتالي يمكن أن يتوفّر أفضل برنامج، وأيديولوجيّة، ومدرّب، ومنفّذ، دون أن تتحقّق أهداف النظام الإسلاميّ أبدًا. ولهذا لا ينبغي جعل عدم التحقّق الكامل للأهداف النهائيّة دليلًا على عدم كفاءة النظام الإسلاميّ، أو ضعف الأيديولوجيّة أو الإدارة العمليّة.

بناءً على هذا، يمكن لدراسة آفات نظام الجمهوريّة الإسلاميّة أن تساعدنا في رصد أسباب عدم الاستفادة الصحيحة والكاملة من القدرات التي أُوجدت في هذا النظام، والموانع التي تواجهه، إلا أنّ هذا البحث خارج عن الهدف الذي ينشده هذا الدرس. ولهذا سوف نتعرّض من الآن فصاعدًا لبيان القدرات التي أُوجـدت لجعل نظام الجمهوريّة الإسلاميّة ذا كفاءة.

ألف) إحياء الأهداف والقيم الإلهيّة وأفول العلمانيّة

لنظام الجمهوريّة الإسلاميّة طبيعة ثقافيّة نابعة من عقائد الناس الدينيّة العميقة. وقد أدّى هذا العنصر الثقافيّ الذي لعب الدور الأبرز في انتصار الثورة الإسلاميّة إلى حصول تغييرات أساسيّة في النظريّات المرتبطة بها. ثمّ عُرضت عناصر بوصفها مؤثّرةً فيها من قبيل: الثقافة، والدين، والأيديولوجيّة[1].

إذن، حيث إنّ المبنى الأوّل لتبلور نظام الجمهوريّة الإسلاميّة هو الإيمان بالله تعالى، والحاكميّة الإلهيّة، والتسليم مقابل أوامره أوّلًا[2]،

---

(١) للاطلاع أكثر على النظريّات المتغيّرة بعد انتصار الثورة الإسلاميّة، راجع: محمّد شجاعيّان، **انقلاب اسلامى و رهيافت فرهنگى (تأثير انقلاب اسلامى بر نظريّه هاى انقلاب).**

(٢) ورد في المادّة الثانية من دستور جمهوريّة إيران الإسلاميّة ما تعريبه:

«يرتكز نظام الجمهوريّة الإسلاميّة على الإيمان بـ:

١- الله الواحد الأحد (لا إله إلا الله)، واختصاص الحاكميّة والتشريع به، وضرورة التسليم لأمره.

٢- الوحي الإلهيّ، ودوره الأساس في تشريع القوانين وسنّها.

٣- المعاد، ودوره البنّاء في مسيرة كمال الإنسان إلى الله سبحانه.

٤- العدل الإلهيّ في الخلق والتشريع.

٥- الإمامة والقيادة المتواصلة، ودورهما الأساسيّ في استمراريّة نهضة الإسلام.

٦- كرامة الإنسان، ومكانته السامية، وحرّيته، ومسؤوليّته أمام الله، والتي تضمن إرساء دعائم القسط، والعدل، والاستقلال السياسيّ والاقتصاديّ والاجتماعيّ والثقافيّ، والوحدة الوطنيّة عن طريق:

أ) استمرار الاجتهاد الفقهيّ للفقهاء الجامعين للشروط طبقًا لكتاب الله، وسيرة المعصومين عليهم السلام.

ب) الاستعانة بالعلوم، والفنون، والتجارب الإنسانيّة المتقدّمة، والسعي إلى الارتقاء بها.

ت) رفض كلّ أنواع الظلم، والتسلّط، والخضوع، والخنوع».

وقد وضعت ولاية الأمر وإمامة الأمّـة على عاتق الفقيه، العادل، المتّقي، العارف بالزمان، الشجاع، والمدير ثانيًا[1]، فإنّ هذا النظام قد ارتبط في ظهوره واستمراره بالأهداف والقيم والأحكام الإلهيّة. ومن هنا فإنّ القيم والأحكام الإلهيّة قد جُعلت أساسًا في تعيين الحاكم، وإقرار القوانين، وتنفيذها، وهذا على خلاف النظام البهلويّ المستبدّ الذي غصب الحكم وراثةً، لا استنادًا إلى الأهليّة، ووضع قوانينه وفقًا لرغبات الملك وسليقته[2]. وعلى الرغم من وجود عناصر ثقافيّة مخرّبة اليوم، «فقد ظهرت في المجتمع آثار الحاكميّة الدينيّة. والعقائد، والقيم، والاحتفالات، والمناسك الدينيّة تزدهر يومًا بعد يوم»[3].

هذا، وتعتبر الجمهوريّة الإسلاميّة تطوّر الفضائل الإيمانيّة من أهدافها العامّة أساسًا. ولهذا وفّرت أرضيّةً لإيجاد بيئة نظيفة لتطوّر الفضائل الأخلاقيّة على أساس الإيمان والتقوى، وجعلت مواجهة

---

(١) ورد في المادّة الخامسة من دستور جمهوريّة إيران الإسلاميّة ما تعريبه: «مسؤوليّة ولاية الأمر وإمامة الأمّة في الجمهوريّة الإسلاميّة في إيران زمن غيبة الإمام المهديّ عليه السلام تقع على عاتق فقيه عادل، ورع، بصير بقضايا عصره، شجاع، كفوء، حصيف، يتولّى المسؤوليّة وفقًا للمادّة ١٠٧ من الدستور».

(٢) ورد في المادّة الرابعة من دستور جمهوريّة إيران الإسلاميّة ما تعريبه: «المعايير الإسلاميّة هي القاعدة التي تقوم عليها جميع القوانين والتشريعات المدنيّة، والجزائيّة، والماليّة، والاقتصاديّة، والإداريّة، والثقافيّة، والعسكريّة، والسياسيّة، وغيرها. وتتقدّم هذه المادّة على جميع موادّ الدستور، والقوانين والتشريعات الأخرى المطلقة منها والعامّة. وتحديد ذلك من صلاحيّات فقهاء مجلس صيانة الدستور».

(٣) محمّد تقي مصباح اليزديّ، **حكيمانه ترين حكومت - كاوشى در نظريّه ولايت فقيه**، الصفحة ٤٠٩.

مظاهر الفساد جميعها محورًا لحركتها[1]. لهذا، على الرغم من ازدياد

---

(1) ورد في المادّة الثالثة من دستور جمهوريّة إيران الإسلاميّة ما تعريبه:
«إنّ حكومة الجمهوريّة الإسلاميّة في إيران مسؤولة عن تسخير وتوظيف جميع إمكاناتها في المجالات التالية من أجل بلوغ الأهداف المشار إليها في المادّة الثانية من هذا الدستور:
١- إيجاد بيئة ملائمة لتنمية مكارم الأخلاق والفضائل على أساس الإيمان والتقوى، ومحاربة جميع مظاهر الفساد والضياع.
٢- رفع مستوى الوعي العامّ على جميع الأصعدة من خلال الاستخدام الصحيح للصحافة ووسائل الإعلام والوسائل الأخرى.
٣- إتاحة مجالات التربية والتعليم والتربية البدنيّة مجانًا للجميع، وعلى كافّة المستويات، وتسهيل التعليم العالي وتعميمه.
٤- تعزيز روح البحث والإبداع في جميع المجالات العلميّة والتقنيّة والثقافيّة والإسلاميّة، وذلك عن طريق استحداث مراكز البحوث وتشجيع الباحثين.
٥- مكافحة الاستعمار بشكل كامل، والتصديّ للنفوذ الأجنبيّ.
٦- إزالة كلّ مظاهر الاستبداد بالسلطة والاستئثار بها.
٧- ضمان الحريّات السياسيّة والاجتماعيّة في إطار القانون.
٨- مشاركة أفراد الشعب كافّة في تقرير خياراتهم السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة.
٩- إزالة كلّ أنواع التمييز المجحف، وتوفير فرص متكافئة للجميع للاستفادة من الإمكانات في المجالات المادّيّة والمعنويّة كافّة.
١٠- إيجاد نظام إداريّ سليم، ومحاربة البيروقراطيّة من خلال إلغاء الأنظمة الإداريّة غير الضروريّة.
١١- تقوية البنية الدفاعيّة بشكل كامل من خلال الإعداد العسكريّ العامّ للمحافظة على الاستقلال والسيادة الوطنيّة وصيانة النظام الإسلاميّ في البلاد.
١٢- بناء اقتصاد سليم وعادل وفقًا للضوابط الإسلاميّة بهدف توفير الرفاهية، وإزالة مظاهر الفقر، ومحو كلّ أنواع الحرمان في مجالات الغذاء والسكن والعمل والصحّة، وتعميم الرعاية الصحيّة والضمان الاجتماعيّ.
١٣- السعي من أجل بلوغ مرحلة الاكتفاء الذاتيّ في مجال العلوم، واكتساب المهارات الصناعيّة والزراعيّة، والشؤون العسكريّة، وما شابه.
١٤- ضمان حقوق الأفراد كافّة رجالًا ونساءً، واعتبارهم متساويين أمام القانون، وحقوقهم

وسائل الإعلام والتواصل الاجتماعيّ يوميًّا، وسعي الغرب للغدر عن هذا الطريق والقيام بهجوم ثقافيّ، فإنّ نظام الجمهوريّة الإسلاميّة قد تمكّن عمليًّا من تفعيل بعض هذه الطاقات في إطار تحلّي المجتمع الإسلاميّ بالفضائل والأمور المعنويّة. وتُعدّ مواجهة مظاهر الفساد في المجتمع، وتنمية أماكن الزيارة، وإقبال الناس المتزايد عليها، والتطوير الملحوظ لمراسم المسيرات الدينيّة، وإحياء بعض القيم في المجتمع من قبيل: الحجاب، والإيثار، والمقاومة، والاستشهاد، وترويج ثقافة القرآن في إطار دعم البرامج القرآنيّة من الحفظ وفهم المعاني، والاهتمام بالأمور المرتبطة بالزواج والعائلة، جزءًا من أنشطة الجمهوريّة الإسلاميّة في هذا المجال.

أمّا على مستوى الخارج فإنّ الاستفادة في إطار تصدير الثورة من بعض الطاقات التي أُوجدت جعل إحياء القيم والأهداف الإلهيّة والإنسانيّة يتصدّر الأولويّة، وهو ما ترك آثارًا ثقافيّةً عميقة، ونَشَر مدرسة أهل البيت عليهم السلام في أقصى بقاع الدنيا.

وعلى مستوى التحليل الشامل لكفاءة نظام الجمهوريّة الإسلاميّة فإنّ من جملة النتائج العظيمة التي حقّقها أنّه أعاد الدين إلى ساحة المجتمع والسياسة، وجعل ترويج الإسلام الأصيل من زمرة أهمّ

مكفولة في توفير الضمانات القضائيّة العادلة لهم.

١٥- توسيع الأخوّة الإسلاميّة وروح التعاون الشامل بين جميع الأفراد وتعزيزهما.

١٦- رسم معالم السياسة الخارجيّة للبلاد وفقًا للمعايير الإسلاميّة والالتزامات الأخويّة تجاه المسلمين جميعًا، والمبادرة إلى تقديم الدعم غير المحدود للمستضعفين في العالم».

سياساته، وذلك في مقابل ثقافة العلمانيّة التي كانت قد أرخت بظلالها على العالم، وتركت تأثيرها على إيران أيضًا؛ فإلى ما قبل انتصار الثورة الإسلاميّة كانت العلمانيّة متغلغلةً في الجسم العلميّ والتنفيذيّ والفكريّ للمجتمع والحكم إلى درجة أنّه قلّ من كان يرى تبلورَ الحكم على أساس أحكام الإسلام وموازينه ممكنًا. لكنّ هذا قد تغيّر مع انتصار الثورة الإسلاميّة؛ حيث أكّد دستور الجمهوريّة الإسلاميّة، وكذلك القوانين المنبثقة منه، على حاكميّة أحكام الإسلام.

هذا، ومع انتصار الثورة الإسلاميّة لم تغرب العلمانيّة في إيران وحسبُ، بل انتعشت فكرة استحالة الفصل بين الدين وبين السياسة مجدّدًا في الكثير من بقاع العالم؛ وهو ما عبّر عنه جان ستمبل الملحق السياسيّ للسفارة الأمريكيّة في طهران الذي كان حاضرًا فيها في فترة اندلاع أحداث الثورة الإسلاميّة قائلًا ما تعريبه: «أفضليّة رجال الدين - كما ادعى الخمينيّ - تشير ضمنيًّا إلى مواجهة الحكومة غير الدينيّة في كلّ مكان. وإذا استمرّت هذه الظاهرة بالوجود وتحقيق مقاصدها سيتغيّر المنهج الغربيّ القديم القائم على الفصل بين الحكم وبين الكنيسة»[1].

وعلى كلّ حال، فالثورة الإسلاميّة بطرحها الإسلام المحمّديّ الأصيل قد هيّأت الأرضيّة لأفول العلمانيّة، لكنّ هذا لا يعني زوالها طبعًا؛ إذ على الرغم من وجود تقدّم ملموس في هذا المجال، إلا أنّه ما زالت

(١) جان دي ستمبل، **درون حكومت إيران**، ترجمة منوتشهر شجاعي، الصفحة ٤٣٦.

لها شرايين ممتدّة في الجسم العلميّ والتنفيذيّ في المجتمع والحكم. ويحدونا الأمل باقتلاع هذا الفكر المدمّر من خلال حمل ثورة إنتاج العلم في المراكز العلميّة على محمل الجدّ، وانتخاب الطاقات الفكريّة والتنفيذيّة المؤمنة بالإسلام المحمّديّ الأصيل؛ لتولّي المناصب العلميّة والتنفيذيّة والجهاد.

ب) إحياء الكرامة والقيم الإنسانيّة

لم يكن للإيرانيّين في العصر البهلويّ دور في تقرير مصيرهم؛ إذ مقتضى الحكم الملكيّ البهلويّ الاستبداديّ في تلك الحقبة كان حصر الصلاحيّات بأيدي الحكّام فقط. وبعد انتصار الثورة الإسلاميّة تبدّلت الكرامة الإنسانيّة إلى قيمة اجتماعيّة، وأعطي الإنسان المسؤول أمام الله تعالى حرّيّاته الأساس[1]. وعلى هذا الأساس، فقد أدّى حفظ الكرامة الإنسانيّة، وتعميمها إلى وقوع عدّة تغيّرات في نظام الجمهوريّة الإسلاميّة؛ منها:

١- أنقذت الجمهوريّة الإسلاميّة شعب إيران المسلم من استبداد السلطنة المطلقة، والحاكميّة الفرديّة العائليّة الملكيّة الوراثيّة التي كان الملوك فيها منشأً للقانون بدلًا من الله تعالى والشعب. وعلى خلاف المنوال السابق فقد أُعطي للناس الحقّ واقعًا في تقرير مصيرهم. وتجلّت السيادة الشعبيّة بمعناها الحقيقيّ في نظام الجمهوريّة

---

(١) راجع المادّة الثانية من دستور جمهوريّة إيران الإسلاميّة المتقدّمة.

الإسلاميّة؛ بحيث إنّ أصل النظام فيها والدستور قد وُضعا للتصويت، وأصبح كلّ تغيير في الدستور مرهونًا بأصوات الناس[1].

مضافًا إلى هذا، أُقيمت انتخابات عديدة بعد انتصار الثورة، ليتمكّن الناس من المساهمة في اتخاذ القرار في المجالات كافّة؛ وانتخابات مجلس خبراء القيادة، ومجلس الشورى الإسلاميّ، ورئاسة الجمهوريّة، ومجالس شورى المدن، هي مجرّد عيّنة من مشاركة الناس في الحكم منتخَبين ومنتخِبين[2].

---

(١) ورد في المادّة السابعة والسبعين بعد المئة من دستور الجمهوريّة الإسلاميّة ما تعريبه: «تتمّ إعادة النظر أو تعديل دستور الجمهوريّة الإسلاميّة في إيران في الحالات الضروريّة وفقًا للترتيب أدناه.

يقوم القائد بعد التشاور مع مجلس تشخيص مصلحة النظام بإصدار مرسوم إلى رئيس الجمهوريّة يوصي فيه بعرض الموادّ المراد تعديلها أو تكميل الدستور بها على مجلس مراجعة الدستور المؤلّف من:

١- أعضاء مجلس صيانة الدستور.

٢- رؤساء السلطات الثلاث.

٣- الأعضاء الدائمون في مجلس تشخيص مصلحة النظام.

٤- خمسة من أعضاء مجلس خبراء القيادة.

٥- ثلاثة أعضاء من مجلس الوزراء.

٦- ثلاثة أعضاء من السلطة القضائيّة.

٧- عشرة أعضاء من مجلس الشورى الإسلاميّ.

٨- ثلاث شخصيّات جامعيّة.

ويحدّد القانون أسلوب العمل، وكيفيّة الاختيار، وشروطه. ولا بدّ من إحالة القرارات التي يصدرها هذا المجلس على الاستفتاء العامّ بعد توقيع القائد لها، وتصويت الأغلبيّة المطلقة من المشاركين في الاستفتاء العامّ عليها.

ولا حاجة إلى تطبيق شروط المادّة التاسعة والخمسين في هذا الاستفتاء».

(٢) ورد في المادّة السادسة من دستور جمهوريّة إيران الإسلاميّة ما تعريبه: «الشعب هو مصدر

٢- مضافًا إلى ما مضى لا تنحصر مشاركة الناس في الجمهوريّة الإسلاميّة بالمشاركة في الانتخابات فقط، بل أُعطى لهم الحقّ أيضًا في ممارسة الرقابة على الحكم في إطار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[١]. وهذه الرقابة دائميّة، وواقعيّة، وغير قابلة للتفويض إلى الآخرين.

نعم! لم يُستفد من هذه الطاقة الرقابيّة كما يجب بسبب عدم تقنينها.

٣- نال الناس بعد الثورة حرّيّاتهم الأساسيّة على خلاف العهد البهلويّ الذي كانوا يعيشون فيه القمع والترهيب. ولهذا فإنّ الأصل في النظام الحقوقيّ والجزائيّ في الجمهوريّة الإسلاميّة هو البراءة[٢]. ويُمنع

السلطات وفقًا لنظام الجمهوريّة الإسلاميّة. وهو يمارسها عن طريق الانتخابات: انتخاب رئيس الجمهوريّة، وأعضاء مجلس الشورى الإسلاميّ، وأعضاء المجالس الإسلاميّة المحلّيّة، وما شابه، أو عن طريق الاستفتاء العامّ بالنسبة للحالات التي نصّ عليها الدستور في بقيّة موادّه».

وورد في المادّة السابعة من دستورها ما تعريبه: «استنادًا إلى ما ورد في القرآن الكريم ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ﴾ و﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ تعتبر مجالس الشورى، والمحافظات، والمدن، والمناطق، والنواحي، والقرى، والقَصَبات، وغيرها ضمن مصادر اتخاذ القرار، وإدارة أمور البلاد. ويعيّن هذا الدستور، والقوانين المتفرّعة عنه نمط تشكيل تلك المجالس، وحدود صلاحيّاتها، ومسؤوليّاتها».

(١) ورد في المادّة الثامنة من دستور جمهوريّة إيران الإسلاميّة ما تعريبه: «تعتبر الدعوة إلى الخير، والبرّ، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر في جمهوريّة إيران الإسلاميّة مسؤوليّةً عامّة، ومتبادلة، تقع على عاتق الأفراد بعضهم تجاه بعضهم الآخر، وعلى عاتق الحكم والأفراد بشكل متبادل. ويحدّد القانون شروط ذلك، وحدوده، وأساليبه؛ ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾».

(٢) ورد في المادّة السابعة والثلاثين من دستور جمهوريّة إيران الإسلاميّة ما تعريبه: «المتّهم بريء

تفتيش العقائد[1]. ويمنع تفتيش الرسائل، وعدم إيصالها، وتسجيل المكالمات الهاتفيّة وإفشاؤها، ونشر الاتصالات التلغرافيّة والتلكسيّة، ومراقبتها، وعدم إرسالها، والتنصّت، والتجسّس بأنواعه إلا بحكم قضائيّ[2]. ويُمنع التعذيب بأنواعه؛ لسحب الاعتراف، أو المعلومة، أو إجبار الشخص على الإدلاء بالشهادة، أو الإقرار، أو القَسَم[3]. وهتك حرمة من أُلقي القبض عليه بحكم القانون، أو اعتُقل، أو سُجن، ممنوع بأيّ نحو من الأنحاء، وموجب للعقاب[4].

٤- وضعت جمهوريّة إيران الإسلاميّة رَفْضَ أيّ نحو من الهيمنة والخضوع محورًا لعملها؛ لتحقيق الكرامة الإنسانيّة على مستوى السياسة الخارجيّة[5]. وبرفضها لشرعيّة هيمنة الشرق والغرب قدّمت

حتّى تثبت إدانته في محاكمة قانونيّة تُكْفَل له فيها ضمانات الدفاع عن نفسه».

(١) ورد في المادّة الثالثة والعشرين من دستور جمهوريّة إيران الإسلاميّة ما تعريبه: «يمُنع تفتيش العقائد، ولا يُسمح بالتعرّض لأحد، أو مضايقته، أو معاقبته بسبب عقيدته».

(٢) ورد في المادّة الخامسة والعشرين من دستور جمهوريّة إيران الإسلاميّة ما تعريبه: «الاتصالات، والمراسلات البريديّة، والبرقيّة، والهاتفيّة، والتلكسيّة، وغيرها مكفولة، ولا يجوز بتاتًا مراقبتها، أو التنصّت عليها، أو الكشف عنها، أو عدم إيصالها، إلا بقرار قضائيّ».

(٣) ورد في المادّة الثامنة والثلاثين من دستور جمهوريّة إيران الإسلاميّة ما تعريبه: «يحظر ممارسة أيّ نوع من أنواع التعذيب لانتزاع الاعترافات، أو الحصول على المعلومات. ولا يجوز إجبار الشخص على أداء الشهادة، أو الإقرار، أو اليمين. ولا يعتدّ بما انتُزع بالإكراه. ويُعاقَب وفقًا للقانون من يخالف هذه المادّة».

(٤) ورد في المادّة التاسعة والثلاثين من دستور جمهوريّة إيران الإسلاميّة ما تعريبه: «من يُلقى القبض عليه، أو يُعتقل، أو يُسجن، أو يُنفى يُمنع منعًا باتًّا بحكم القانون انتهاك حرمته. ويعاقب المخالف لهذه المادّة».

(٥) راجع المادّة الثانية من دستور جمهوريّة إيران الإسلاميّة المتقدّمة.

وقد ورد في المادّة الثانية والخمسين بعد المئة منه ما تعريبه: «ترتكز السياسة الخارجيّة

منذ البداية أنموذجًا يُحتذى به لمن يرزحون تحت هيمنة الأجانب. ولهذا يمكن اعتبار الثورة الإسلاميّة نقطة بداية في تغيّر العلاقات الدوليّة؛ لأنّ الجمهوريّة الإسلاميّة قوّت جبهة المخالفين للهيمنة على الساحة الدوليّة من خلال تحدّي هيكليّة القطبَين في تلك الفترة. وأقنعت الكثير من الناس في البلدان بإمكانيّة التقدّم والتطوّر دون الرزوح تحت سلطة الميهمنين ولوائهم؛ وقد صرّح كريستين برومبرجيه الخبير الفرنسيّ في الشؤون الإيرانيّة حول تأثير مناهضة ثورة إيران الإسلاميّة للهيمنة بما تعريبه: «لا شكّ في أنّ هذه الثورة قد أسقطت توازنات معسكرات القوى العالميّة، وعلاقات الهيمنة الاقتصاديّة والسياسيّة في إحدى أكثر المناطق أطماعًا في العالم. كما شكّكت في شرعيّة العلاقات الدوليّة، وسلبت الهدوء الفكريّ من عدد ملحوظ من المحلّلين بنحو مثيرٍ أكثرَ من الموارد السابقة، ومضحكٍ، وأبقتهم حائرين حيال أصالتها، وتحدّت أساليبهم التي وضعوها»[١].

ت) تقوية روحيّة الإيمان بالذات والاستقلال والتطوّر

يُعتبر الاستقلال السياسيّ، والثقافيّ، والاقتصاديّ، والعسكريّ، ووحدة أراضي إيران أصلًا أوّليًا في نظام الجمهوريّة الإسلاميّة[٢]. والتأكيد على

لجمهوريّة إيران الإسلاميّة على أساس رفض أنواع الهيمنة والخضوع كلّها، والمحافظة على الاستقلال الشامل، ووحدة أراضي البلاد، والدفاع عن حقوق المسلمين جميعًا، وعدم الانحياز لقوى التوسّع والهيمنة، وإقامة علاقات السلم مع الدول غير المعادية».

(١) منوتشهر محمدي، **بازتاب جهانى انقلاب اسلامى**، الصفحة ٤٣.

(٢) ورد في المادّة التاسعة من دستور جمهوريّة إيران الإسلاميّة ما تعريبه: «الحرّيّة، والاستقلال،

تقوية البنية الدفاعيّة الوطنيّة كلّها من خلال التدريب العسكريّ العامّ[1]، ومنع عقد أيّ اتفاق يؤدّي إلى هيمنة الأجانب على الموارد الطبيعيّة، والاقتصاديّة، والثقافيّة، والجيش، وغيرها من شؤون البلاد[2]، ليس سوى جزء من استراتيجيّات النظام، لتحقيق الاستقلال والحفاظ عليه.

وعلى خلاف النظام البهلويّ الذي كان نظامًا عميلًا بالكامل لتأمين مصالح القوى الاستكباريّة، فإنّ نظام الجمهوريّة الإسلاميّة قد رفض منذ بداية تشكّله التأثّر بالاستشراق والاستغراب، ورفَعَ شعار الاستقلال.

والسيادة الوطنيّة في الجمهوريّة الإسلاميّة في إيران كلٌّ لا يتجزّأ. والمحافظة عليها مسؤوليّة مشتركة تقع على عاتق الحكومة وكلّ فرد من أفراد الشعب. ولا يحقّ لأيّ فرد، أو جماعة، أو جهة مسؤولة المساس بالاستقلال السياسيّ، أو الثقافيّ، أو الاقتصاديّ، أو العسكريّ، أو السيادة الوطنيّة بحجّة ممارسة الحرّيّة. وفي المقابل لا يحقّ لأيّة سلطة مصادرة الحرّيّات المشروعة بحجّة المحافظة على الاستقلال، والسيادة الوطنيّة، حتّى وإن كان ذلك عن طريق سنّ القوانين، أو التشريعات».

وقد تقدمّت المادة الثانية والخمسين بعد المئة منه.

وورد في المادّة الرابعة والخمسين بعد المئة منه ما تعريبه: «تعتبِر جمهوريّة إيران الإسلاميّة سعادة الإنسان في المجتمع الإنسانيّ قضيّةً مقدّسةً بالنسبة لها. وتعتبر الاستقلال، والحرّيّة، وقيام حكم الحقّ والعدل حقًّا لجميع الشعوب في العالم. وعلى هذا فإنّ الجمهوريّة الإسلاميّة في إيران لن تتوانى عن دعم النضال المشروع للمستضعفين ضدّ المستكبرين في كلّ بقعة من بقاع العالم، مع تمسّكها في الوقت نفسه بمبدأ عدم التدخّل في الشؤون الداخليّة للشعوب الأخرى بشكل كامل».

(١) راجع ما تقدّم في المادّة الثالثة من دستور جمهوريّة إيران الإسلاميّة.

(٢) ورد في المادّة الثالثة والخمسين بعد المئة من دستور جمهوريّة إيران الإسلاميّة ما تعريبه: «يحظر إبرام أيّة معاهدة تتيح بسط الهيمنة الأجنبيّة على الثروات الطبيعيّة، والاقتصاديّة، والثقافة، والجيش، والأمور الأخرى في البلاد».

وقد كلّف الحصول عليه أثمانًا باهظةً جدًّا. لكنّ آثاره قد ظهرت في الميادين السياسيّة والأمنيّة والاقتصاديّة المختلفة. والعدوّ والصديق يشهدان على ارتهان النظام البهلويّ واستقلال الجمهوريّة الإسلاميّة؛ قال غازيفروسكيّ[1] في هذا المجال ما تعريبه: «من الواضح أنّ للثورة في إيران آثارًا مدمّرةً جدًّا على الأمن القوميّ الأمريكيّ. وأوّل آثارها القضاء على حليف مهمّ لأمريكا كان يعمل مثل ممتصٍّ للصدمات بين الاتحاد السوفياتيّ وبين الخليج الفارسيّ. ويقوم بدور المندوب الأمريكيّ في الشرق الأوسط وغيره من الأماكن. ويؤمّن لأمريكا قواعد مهمّة جدًّا للتجسّس الإلكترونيّ على الاتحاد السوفياتيّ»[2]. فقد كانت النظام المقبور رهينًا للأجانب إلى درجة أنّ زونيس قال ما تعريبه: «قال الملك لأحد مساعديه في الأيّام الأولى للثورة بعد وقوع أوّل أحداث عنيفة في قم: ما دام الأمريكيّون يدعمونني يمكننا أن نفعل ما نريد، ونقول. ولا يمكنهم أن يزحزحوني من مكاني»[3]. وقد اعترف زونيس قائلًا ما تعريبه: «كان الناس في إيران كارهين للملك؛ لأنّه لم يكن قادرًا على تحرير نفسه من قيود الارتهان التي كانوا يلمَسُونها بشدّة. وقد كان الملك مهزومًا في نظر كثير من الإيرانيّين؛ لأنّه لم يكن قادرًا على تحويل القوّة الاقتصاديّة لإيران وكذلك السياسيّة والعسكريّة التي

---

(1) Mark J., p. 22.

(2) مارك ج. غازيفروسكي، **سياست خارجى امريكا و شاه - بناى دولت دست نشانده در ايران**، ترجمة فريدون فاطميّ، الصفحة ٣٧٢.

(3) ماروين زونيس، **شكست شاهانه**، ترجمة إسماعيل زند وبتول سعيدي، الصفحة ٣٣٧.

بُنيت بكلّ تلك العناءات إلى أداة للاستقلال السلس عن الغرب، لا سيّما أمريكا»[1].

ومن الجدير ذكـره، أنّ نظام الجمهوريّة الإسلاميّة لم يجعل الاستقلال عن هيمنة كيانات الاستكبار العالميّ وأنظمته السياسيّة والاقتصاديّة والثقافيّة واختراقها والارتهان لها محورًا لسياسته الخارجيّة منذ بداية انتصاره وحسبُ، بل أعار انتباهه أيضًا إلى الاستقلال عن الرؤية الماديّة والأنسنة والعلمانيّة، وسعى لمواجهة هذه الأفكار المستوردة والمنحطّة. ومع مرور فترة ليست بطويلة على انتصار الثورة الإسلاميّة، ووجود موانع داخليّة وخارجيّة لا ينبغي طبعًا توقّع أن نكون قد وصلنا إلى الاستقلال الكامل. لكن يمكن القول جزمًا إنّ حركة نظام الجمهوريّة الإسلاميّة تتّجه نحو الاستقلال عن القوى الأجنبيّة ورفع الارتهان لها، خلافًا للعهد البهلويّ.

والحاصل أنّ القدرة على التطوّر في نظام الجمهوريّة الإسلاميّة والاستقلال والاكتفاء الذاتيّ في الميادين المختلفة قد أُوجدت. وكلّما استُفيد منها بنحو جيّد، استتبَع ذلك كفاءة النظام، وكلّما غُفل عنها، واجه نظام الجمهوريّة الإسلاميّة مخاطر داخليّةً وخارجيّة. وسوف نشير فيما يلي إلى بعض ما حقّقه النظام عمليًّا[2]:

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٤٢٢.

(٢) لا بدّ من التنبيه إلى أن ما يُذكر من إنجازات النظام الإسلاميّ في جمهوريّة إيران الإسلاميّة لا يُراد بذكره نفي إنجازات الأنظمة السياسيّة الأخرى، وادعاء أنّ هذه الإنجازات معلولة للنظام الإسلاميّ حصرًا؛ لأنّ الواقع الخارجيّ يكذّب بوضوح هذه الدعوى. وإنّما يراد بذلك

١- في مجال المـوادّ الغذائيّة، كانت إيـران قبل الثورة من المستوردين الرئيسيّين للمواد الغذائيّة الاستراتيجيّة؛ من قبيل: القمح، واللحوم؛ لعدم دعم النظام للقرويّين بشكل صحيح. أمّا اليوم، وبتقديم الدعم للصناعات الزراعيّة وتربية المواشي، فقد وصلنا إلى الاكتفاء الذاتيّ في هذا المجال. عِلمًا أنّ الاكتفاء الذاتيّ يتراوح بحسب الظروف بين النسبيّ والمطلق.

٢- كانت إيران قبل الثورة في مجال الصناعة رهينةً للخارج؛ من حيث رؤوس الأموال، والتكنولوجيا، والإدارة، والموادّ الأوّليّة، والآلات، والمشتقّات الصناعيّة، والرقابة. أمّا بعد انتصار الثورة فقد تطوّرت الصادرات غير النفطيّة، والسلع الصناعيّة، والاستهلاكيّة، والإنتاجيّة بشكل ملحوظ؛ من خلال الاستفادة من الطاقات الداخليّة.

٣- يُشكّل الحصول على التكنولوجيا النوويّة، والإنتاج المحليّ للدورة الكاملة للوقود النوويّ، من مرحلة الاسكتشاف، إلى الاستخراج، وصناعة الكعكة الصفراء، وإنتاج غاز UF6، وتصميم منشآت الماء الثقيل، وبناؤها، وتشغيلها، وإنتاج أجهزة الطرد المركزيّ، جزءًا من التطوّر الذي حصل بعد انتصار الثورة في ظلّ الثقة بالنفس، والاعتماد على المختصّين المحلّيّين.

إثبات وجود المقتضي في النظام الإسلاميّ لتحقيق ذلك في مقابل من يدّعي نفيه، والقول إنّه يؤدّي بالمجتمع إلى التخلّف والتحجّر، مستدلًّا على ذلك ببعض الأنظمة الرجعيّة في المنطقة؛ كالنظام الوهابيّ في الحجاز، أو أفغانستان سابقًا. [المترجِم]

٤- يُعدّ الحصول على تنكولوجيا الخلايا الجذعيّة، وعلم إنتاج الخلايا الجذعيّة للجنين البشريّ، واستنساخها، وتجميدها، صورة أخرى للتطوّر الذي كان عدد قليل جدًّا من الدول المتطوّرة قبل انتصار الثورة قد حصل عليه.

٥- حقّقت الجمهوريّة الإسلاميّة إنجازات عظيمة في مجال الصناعات الدفاعيّة والعسكريّة؛ منها إنتاج صواريخ دقيقة عابرة للقارات (الباليستيّة). ويُعتبر إطلاق بعض الأقمار الصناعيّة على متن الصواريخ الحاملة لها، والتحاق إيران بالدول القليلة التي تمتلك تكنولوجيا إطلاق الأقمار الصناعيّة مشهدًا آخر من مفاخر الجمهوريّة الإسلاميّة.

٦- كانت إيران في السنوات الأخيرة من عمر العهد البهلويّ بحاجة في المجال الطبيّ إلى أطباء من الهند وباكستان. أمّا اليوم فهي تحمل في سجلّها المفاخر التالية:

- التحوّل إلى عاصمة الطبّ في منطقة غرب آسيا.

- احتلال المرتبة الأولى في المنطقة في مجالَي المخّ والأعصاب، وطبّ العيون.

- نيل المرتبة الأولى في العالم في جراحة القلب للأطفال.

- حيازة المرتبة الثالثة في العالم في إهداء الأعضاء وزرعها.

ـ الحصول على المرتبة الأولى في العالم في مجال الوقاية من الأمراض المعدية ومكافحتها.

ـ الانـخـراط ضمن الـدول الخمس الأولـى في العالم في علم الاستنساخ.

ـ التربّع في المرتبة الثانية في العالم في زراعة الخلايا الجذعيّة[1].

٧- مضافًا إلى أنّ الموارد النفطيّة قد أصبحت اليوم مملوكةً للإيرانيّين، فإنّ المختصّين المحلّيّين هم من يتولّون أيضًا الإدارة التنفيذيّة لصناعة النفط؛ وذلك في مجالات الاستكشاف، والحفر، والتشغيل، والتصدير، والمصافي، والنقل. والحال أنّ هذه الصناعة كانت مرتهنةً بالكامل قبل الثورة. ناهيك عن أنّ العمليّات الاستكشافيّة في صناعة النفط قد طفرت بشكل ملحوظ بعد انتصار الثورة.

٨- حصل تطوّر ملموس في مجال الإعمار والبناء أيضًا؛ فالسدود وصوامع الحبوب مثلًا كانت تُبنى قبل الثورة على أيدي المختصّين الأجانب. أمّا اليوم فالمختصّون المحلّيّون لم يصلوا إلى الاكتفاء الذاتي في الداخل وحسبُ، بل هم ينشطون في بعض الدول أيضًا.

٩- تعتمد الجمهوريّة الإسلاميّة في البُعد العلميّ سياسة رفع مستوى المعارف، وتسهيل التعليم والتربية، والتنمية الكميّة والكيفيّة

---

(١) راجع: جعفر دميرتشي، **٣٠ سال افتخار ايرانيّان**، الصفحات ٢٦١ - ٢٧٠.
http://www.zananonline.com

للتعليم العالي ومراكز الدراسات في البلد[1]. وبتطبيق هذه السياسة حصلت بعد انتصار الثورة الإسلاميّة قفزة على مستوى انخفاض نسبة الأمّيّة عند كبار السنّ في البلد. ويدلّ النموّ الكميّ والكيفيّ في مستوى التعليم والتربية على العزم الراسخ عند النظام لتأهيل طاقات فاعلة ومؤثّرة من أجل تطوير النظام؛ فالجمهوريّة الإسلاميّة اليوم من البلدان الأولى في المنطقة، وتحتلّ مراتب عالميّة رفيعة على مستوى إنتاج العلم. وتشكّل الزيادة المذهلة لمقالات الدراسات العلميّة في مجلّات ISI مؤشّرًا آخر على النموّ العلميّ في البلد مقارنةً بالعام ١٩٧٩ م. كما حصل تطوّر ملحوظ في تسجيل الاختراعات مقارنة مع العهد البهلويّ. والزيادة الجديرة بالاهتمام لعدد مراكز التعليم العالي، والجامعيّين، وأعضاء الهيئات والنوادي العلميّة، و... علامة أيضًا على اهتمام نظام الجمهوريّة الإسلاميّة بالتطوّر العلميّ لسكان البلد، وبالتالي تطوّر البلد نفسه[2]. ولا تعدو الموارد المذكورة كونها نبذةً من إنجازات جمهوريّة إيران الإسلاميّة التي أشير إليها من باب المثال فقط.

---

(١) راجع ما ورد في الفقرات الثانية والثالثة والرابعة من المادّة الثالثة من دستور جمهوريّة إيران الإسلاميّة.

وقد ورد في المادّة الثلاثين منه ما تعريبه: «الحكومة مسؤولة عن توفير وسائل التربية والتعليم المجانيّة لجميع أبناء الشعب حتّى نهاية المرحلة الثانويّة، كما تكفل توسيع النطاق المجانيّ لوسائل التعليم العالي؛ لتصل بالبلاد إلى مرحلة الاكتفاء الذاتيّ».

(٢) راجع: جعفر دميرتشي، **٣٠ سال افتخار ايرانيّان**، الصفحتان ٢٧٢ و٢٧٣.

ومن الجدير ذكره أنّه لا بدّ من الالتفات إلى عدّة أمور فيما يرتبط بالتطوّر الحاصل بعد انتصار الثورة الإسلاميّة ومقارنتِه بما كان عليه الوضع أيّام النظام البهلويّ:

الأوّل: قد يقال: لو بقي النظام البهلويّ لحصل هذا التطوّر بمرور الزمن.

لكن هذا الفهم خاطئ؛ لأنّ سياسة النظام البهلويّ كانت مبنيّة في إطار مصالح الغرب، وإهمال القدرات الداخليّة، والتوجّه نحو الأجانب؛ فالتنمية العسكريّة غير المتوازنة، والتحديث المستعجل، والتنمية الصناعيّة دون ضوابط، واستبدال الإنتاج الداخليّ بالواردات، والاعتماد الشديد على صادرات النفط، وتوسعة صناعة تجميع القطع، والقضاء على الزراعة، وتنمية الرأسماليّة، وما شابهها من الأمور، هي خطوات قد صُمّمت كلّها لتتناغم مع المصالح الغربيّة، وقد حوّلت إيران إلى سوق استهلاكيّة[1]. ومقتضى هذه السياسة الارتهان أكثر للغرب، وبشكل متزايد. وهذا تقليد للتطوّر، وليس تطوّرًا واقعيًّا.

وبعبارة أخرى: كان النظام البهلويّ نظامًا مرتهنًا بالكامل، يبحث عن نقطة ارتكاز له خارج حدود البلد. ومن الطبيعيّ أنّ مثل هذا النظام لا يأخذ البلد أبدًا نحو التطوّر والاستقلال. أمّا نظام الجمهوريّة الإسلاميّة الذي نشأ من أجل الثقة بالنفس، والتطوّر الواقعيّ، فقد تمكّن من تحقيق إنجازات ملموسة على الرغم من وجود موانع عديدة.

---

(١) حسن دادگر، **اقتصاد ايران - قبل و بعد از انقلاب اسلامى**، الصفحة ١٧٩.

الثاني: التطوّر الذي حصل في الجمهوريّة الإسلاميّة لم يكن تقليدًا وارتهانًا؛ ففي أواخر عهد النظام البهلويّ كان الملك قد تحوّل إلى شرطيّ في المنطقة. لكن، حيث إنّ قدرته كانت مستمدّةً من الأجانب لم يتمكّن من الحفاظ عليها في المنطقة دون إرضائهم. أمّا الجمهوريّة الإسلاميّة فقد حصلت على قوّتها في وقت كانت محاصرةً فيه من قِبَل القوى الكبرى في العالَم. ولهذا فإنّ كلّ ما حصلت عليه فهو من عندها. وهذا ما جعلها تستمرّ في التطوّر في أصعب الظروف، وتحت أشدّ الضغوط. فالتطوّر الشكليّ في النظام البهلويّ وبعض الدول - المسمّاة إسلاميّةً - حاليًّا ناشئ من الارتهان للقوى الأجنبيّة. ولهذا يستمرّ ما دامت سياسات تلك القوى تقتضي ذلك.

الثالث: أدّت بعض الأسباب الداخليّة والخارجيّة؛ من قبيل: الانهزام النفسيّ لبعض القوى الداخليّة، وحصول عدّة انقلابات، والحصار الاقتصاديّ من قِبَل الأعداء، وفرض الحرب على إيران لثماني سنوات إلى إبطاء سرعة تطوّر النظام في الجمهوريّة الإسلاميّة. لكنّ السير العامّ له صعوديّ.

ث) رفع مستوى رفاهية الناس وراحتهم

جعل الموقع الرفيع للناس في الحكم الإسلاميّ من نظام الجمهوريّة الإسلاميّة مهدًا لتأمين الحدّ الأكثر من الرفاهية لهم والراحة. وقد

استُفيد من هذه الطاقات بمقدارٍ ما في مقاطع مختلفة من تاريخ الجمهوريّة الإسلاميّة؛ نشير فيما يلي إلى بعضها[1]:

١- ارتفاع سنّ الأمل في الحياة رغم التهديدات، والانقلابات، والضغوط والحصارات الاقتصاديّة، والحرب المنهكة.

٢- تمتّع الناس في دائرة واسعة لا سيّما القرى بمياه الأنانيب والكهرباء والغاز.

٣- التنمية الملحوظة لشبكة الطرقات لا سيّما القرى.

٤- الزيادة الجديرة بالاهتمام لمراكز الخدمات الصحيّة والطبيّة.

٥- تمتّع الناس عامّة بخدمات الضمان الاجتماعيّ فيما يرتبط بالتقاعد، والبطالة، والشيخوخة، والعجز عن العمل، وفقدان المعيل، والعَوَز، والحوادث، والعناية الطبيّة في إطار التأمين.

٦- تمتّع قسم كبير من الناس بسكن في المدينة والقرية.

ومن الجدير ذكره أنّ على الرغم من وجود هذه الإنجازات الرفاهيّة الواسعة فإنّ هناك عنصرًا باسم تغيّر نمط الاستهلاك، والتحسّن النسبيّ للوضع المعيشيّ عند الناس، وارتفاع مستوى توقّعاتهم من الحياة، قد

---

(١) لدراسة الإحصاءات المقارنة الأكثر تفصيلاً ودقّة حول الوضع قبل انتصار الثورة الإسلاميّة وبعدها في الميادين المختلفة راجع: المصدر نفسه، الصفحات ٢٥ - ١٧٦ و٢٤٣ - ٦٨٨؛ محمّد تقي مصباح اليزديّ، **انقلاب اسلامى و ريشه هاى آن**، الصفحات ١٤٩ - ١٥١؛ جعفر دميرتشيّ، **٣٠ سال افتخار ايرانيان**، الصفحات ٢١ و٣٩ - ٤١.

يُؤدّي أحيانًا إلى إغفال إنجازات الثورة، وإجراء مقارنة خاطئة بين ما قبل الثورة وبين ما بعدها.

ج) دعم المحرومين والمستضعفين

يعتبر الاهتمام بأوضاع المحرومين من الأهداف العليا ذات المنشأ الدينيّ للنظام الإسلاميّ، والذي أكّد قادته عليه. لهذا ارتقت مكانة المحرومين والمستضعفين الذين كانوا مهمّشين في النظام البهلويّ. وقد كان هذا الأمر من الأهميّة بمكان بحيث أقرّ الدستور ما يلي لرفع الحرمان من بعض مناطق البلاد: «لا يجوز التمييز بين المحافظات والأقاليم فيما يتعلّق باستغلال مصادر الثروة الطبيعيّة، والانتفاع بالثروات الوطنيّة العامّة، وتنظيم النشاطات الاقتصاديّة في البلاد، بحيث تتمتّع كلّ منطقة برأس المال اللازم والإمكانات الضروريّة، بما يكفل لها تأمين احتياجاتها وقدرتها على النموّ والتطوّر»[1]. وقد كانت هذه الرؤية الداعمة المحرومين منشأً لتبلور مؤسّسات ثوريّة - شعبيّة؛ من قبيل: مؤسّسة إمداد الإمام الخمينيّ ﷺ، ومؤسّسة الشؤون الاجتماعيّة، والتي قدمّت على مدى عمر الجمهوريّة الإسلاميّة خدمات لائقة للمحرومين. ولانعدام مثل هذه الرؤية في العهد البهلويّ لم يكن مسار التغيير يومذاك يبعث على ذرّة أمل في قلوب أبناء الشعب بدعم الحكومة للمحرومين والمستضعفين.

---

(١) دستور جمهوريّة إيران الإسلاميّة، المادّة ٤٨.

ومن لوازم الاهتمام بالطبقة المحرومة في المجتمع عدم حمل المسؤولين روحيّة سكّان القصور، وإدراكهم لحال المحرومين في المجتمع. وكلّما قويت روحيّة سكّان القصور بين المسؤولين في الجمهوريّة الإسلاميّة تعرّضت الطبقة المحرومة للغفلة.

ح) الدفاع عن المستضعفين في العالم وطلاب الحقّ

حيث إنّ الجمهوريّة الإسلاميّة تعتبر سعادة المجتمع البشريّ كلّه هدفًا لها، وتقرّ بأنّ الاستقلال، والحرّيّة، والحكم الحقّ والعادل من حقّ الناس جميعًا في العالم، فإنّها مضافًا إلى الدفاع عن المسلمين في العالم، والعمل على وحدة الأمّة الإسلاميّة[1]، تقوم أيضًا بالدفاع عن النضال المشروع للمستضعفين ضدّ المستكبرين والظالمين في أيّ نقطة من العالم[2]. وفي هذا الإطـار يقع دعم الجمهوريّة الإسلاميّة لبعض الحركات والجماعات الإسلاميّة ماديًّا ومعنويًّا.

---

(١) ورد في المادّة الحادية عشرة من دستور جمهوريّة إيران الإسلاميّة ما تعريبه: «المسلمون أمّة واحدة تبعًا للآية الشريفة {إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ}. وينبغي على الجمهوريّة الإسلاميّة في إيران توظيف سياساتها العامّة على قاعدة ائتلاف الشعوب الإسلاميّة ووحدتها، وبذل مساعيها لتحقيق الوحدة السياسيّة، والاقتصاديّة، والثقافيّة بين أقطار العالم الإسلاميّ».
وقد تقدّمت المادّة الثانية والخمسين بعد المئة منه.

(٢) تقدّمت المادّة الثانية من دستور جمهوريّة إيران الإسلاميّة، والمادّة الثالثة منه، والمادّة الرابعة والخمسين بعد المئة.

خ) تحويل إيران إلى قوّة مؤثّرة إقليميًّا وعالميًّا

النظام في الجمهوريّة الإسلاميّة نابع من العقائد الدينيّة، ولا يعرف حدودًا لأهدافه وقيمه. لهذا اعتمد منذ حصول الانتصار سياسة تصدير الثورة من خلال الوسائل والأدوات الثقافيّة. وهو ما حوّله إلى قوّة إقليميّة وعالميّة مؤثّرة على مستوى التغيّرات الحاصلة في المنقطة والعالم، وذلك إلى درجة أنّه قلّما يمكن العثور على أزمة في المنطقة لا يُحتاج في حلّها إلى إيران؛ لأنّ إيران تمكّنت في هذه الفترة من ترك تأثير عميق على مستوى المنطقة والعالم، من قبيل: منطقة الخليج الفارسيّ، وبلاد الشام، وشمال أفريقيا، وأفريقيا السوداء، وآسيا الوسطى، والقوقاز، وتركيا، وشبه القارّة الهنديّة، والشرق الأقصى[1]. وقد تحّدت الجمهوريّة الإسلاميّة بنية النظام الدوليّ الموجود، وسعت للتأثير على الكثير من عناصر المحور الغربيّ من خلال الاستفادة من جاذبيّة الدين[2]؛ وقد أشار غازيفروسكي إلى هذه الحقيقة قائلًا ما تعريبه: «ما أن استقرّ النظام حتّى استلهمت منه الحركات الإسلاميّة المتطرّفة، ورفعت رؤوسها في العالم الإسلاميّ قاطبةً بدعم من النظام الجديد غالبًا. وباتت تهدّد أتباع أمريكا في تونس، ومصر، والأراضي المحتلّة، ولبنان، والمملكة العربيّة السعوديّة، والكويت، والبحرين، وباكستان، وماليزيا، وغيرها من الأماكن»[3]. ثمّ قال ما تعريبه: «سقوط نظام

---

(١) راجع: جعفر دميرتشي، **٣٠ سال افتخار ايرانيّان**، الصفحات ١٢٧ - ٤٩٨.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٣٤.

(٣) مارك ج . غازيفروسكّي، **سياست خارجى امريكا و شاه - بناى دولت دست نشانده در ايران**، ترجمة فريدون فاطمي، الصفحة ٣٧٣.

الملِك، وما تبعه من أزمة الرهائن قد هدّد بشكل حاسم سمعة أمريكا في الشرق الأوسط ونفوذها، وجعلها تواجه صعوبات أكثر في العمل على مصالحها في المنطقة»[1]. ويرى مكسيم رودنسون أنّ الثورة الإسلاميّة في إيران قد أحيت سِحْر الإسلام، ووهبته حياةً جديدة[2].

ومن الجدير ذكره أنّه قد أشير في المقام إلى القابليّات الموجودة لرفع كفاءة نظام الجمهوريّة الإسلاميّة. ومن المفيد الرجوع إلى الإحصاءات المتوفّرة في هذا المجال للتعرّف بنحو أدقّ على إنجازاته[3].

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) منوتشهر محمديّ، **بازتاب جهانى انقلاب اسلامى**، الصفحة ٤٣.

(٣) تحكي بعض الإحصاءات عن كفاءة نظام الجمهوريّة الإسلاميّة في ميادين مختلفة قياسًا بالنظام السابق. وسنشير فيما يلي إلى بعضها من باب المثال فقط. وحيث إنّ هذه الإحصاءات هي التي حصلنا عليها إلى حين تدوين الكتاب الحاضر، فمن الجدير بطلّاب الحقيقة ألا يكتفوا بها، ويرصدوا مختلف أبعاد نجاحات الجمهوريّة الإسلاميّة، ويعتمدوا على الإحصاءات الجديدة:

ألف) وفقًا لتقرير البنك الدوليّ كان لكلّ أربعة آلاف إيرانيّ طبيب واحد فقط. بينما يوجد الآن طبيب لكلّ ستّ مئة وسبعين مواطنًا.

ب) وفقًا للأرقام الثابتة في العام ٢٠١٠ م كانت القدرة الشرائيّة للعائلة الإيرانيّة قبل الثورة الإسلاميّة دون الألف دولار دائمًا. وقد ارتفع هذا المعدّل في السنوات الأخيرة إلى ما بين ألفَين وخمس مئة دولار وبين ثلاثة آلاف دولار، ممّا يدلّ على أنّ القدرة الشرائيّة قد تضاعفت مرّتَين ونصف إلى ثلاث مرّات عما كانت عليه قبل الثورة.

ت) وفقًا لتقرير البنك الدوليّ كانت صادرات البضائع الإيرانيّة قد بلغت ثمانية مليارات دولار في آخر سنة من عمر النظام البهلويّ. بينما نما هذا المعدّل ألفًا في المئة بعد الثورة، بل تعدّى ثمانية وثمانين مليار دولار.

ث) وفقًا لتقرير البنك الدوليّ كان الدخل القوميّ للإيرانيّين في العهد البهلويّ يتراوح بين

مئتين وستين دولارًا وبين ألفين ومئتي دولار. أمّا بعد الثورة وعلى الرغم من الطفرة في العدد السكّانيّ فإنّ معدل الدخل القوميّ قد زاد على سبعة آلاف دولار.

ج) وفقًا لتقرير البنك الدوليّ فإنّ الدخل القوميّ الإجماليّ في إيران قد ارتفع من ثلاث مئة وست عشرة ألف مليار تومان في العام ١٩٧٩ م (على أساس الأسعار الثابتة اليوم) إلى ما يقرب من ست مئة ألف مليار تومان في السنوات الأخيرة. ويشير هذا إلى نمو بمعدّل الضعف تقريبًا. والدخل القوميّ الإجماليّ هو مؤشّر يحصل من قسمة مجموع الدخل القوميّ الإجماليّ للبلد على عدد سكانه.

ح) بلغ الناتج الإجماليّ الداخليّ (المعدّل على أساس الأسعار الثابتة في عام ٢٠١٠م) في السنوات الأخيرة للنظام البهلويّ مئتين إلى ثلاث مئة مليار دولار. بينما تجاوز المؤشّر في السنوات الأخيرة خمس مئة وأربعين مليار دولار. ولا بدّ من الالتفات إلى أنّ هذه الأرقام واردة على أساس القيمة الواقعيّة للإنتاج الإجماليّ الداخليّ. أمّا الناتج الإجماليّ الداخليّ على أساس القيمة المتداولة فقد كان قبل الثورة تسعين مليارًا كحدّ أقصى، بينما وصل في السنوات الأخيرة إلى رقم قياسيّ بلغ ستّ مئة مليار دولار. ويشير هذا إلى نموّ بمعدّل ستة إلى سبعة أضعاف.

خ) أعلن البنك الدوليّ وفقًا للأسعار الثابتة في العام ٢٠١٠ م عن نموّ للقيمة المضافة في قطاع الصناعة في إيران في السنوات الأخيرة بمعدّل ستّة إلى سبعة أضعاف مقارنة مع ما قبل الثورة؛ فقد كانت القيمة المضافة في قطاع الصناعة في إيران في العصر البهلويّ وفقًا للاسعار الثابتة في العام ٢٠١٠ م أقلّ من عشرة مليارات دولار. أمّا اليوم فقد تجاوزت سبعين مليار دولار (بمعدّل نموّ ستّة في المئة). والقيمة المضافة في قطاع الصناعة تعني قيمة مجموع إنتاج القطاعات الصناعيّة في البلد.

د) سارت إيران بعد الثورة الإسلاميّة نحو الاكتفاء الذاتيّ على مستوى السلع الاستراتيجيّة مثل القمح؛ نتيجةً للاهتمام الخاصّ الذي أولاه النظام لتنمية قطاع الزراعة. وتعكس تقارير البنك الدوليّ هذه السياسات، بحيث إنّ حساب القيمة المضافة في قطاع الزراعة وفقًا للسعر الثابت في العام ٢٠١٠ م يبيّن نموّ هذا المؤشّر بمعدّل ثلاث مئة في المئة بالقياس إلى ما كان عليه في السنوات الأخيرة للنظام البهلويّ.

ذ) تراوح عدد المسافرين جوًّا من الشعب الإيرانيّ قبل الثورة بين مليونَين وثلاثة ملايين مسافر سنويًّا، وقد وصل هذا العدد في العهد الحاضر إلى سبع عشرة مليون مسافر سنويًّا، مسجّلًا نموًّا بمعدّل يتراوح بين أربع مئة إلى خمس مئة في المئة. ويدلّ هذا المؤشّر بوضوح على ارتفاع

٤- أمور حول تحليل الكفاءة العمليّة لنظام الجمهوريّة الإسلاميّة

أكّد هذا الدرس بشكل رئيس على بيان القدرات التي تستتبع كفاءة نظام الجمهوريّة الإسلاميّة. وقد تمّت الإشارة أحيانًا - وفقًا للمناسبة - إلى بعض الإنجازات المحقَّقة. ولا بدّ في المقام من التذكير بعدّة نقاط لتحصيل فهم صحيح عن الكفاءة العمليّة لنظام الجمهوريّة الإسلاميّة:

١- لا ينبغي عند تحليل كفاءة نظام سياسيّ ما أن تُعمّم عليه كلّه نقاط القوّة أو الضعف الموجودة في بعض المجالات، بل عند الحكم على مقدار كفاءته خاصّة يجب أن يكون الحكم متناسبًا مع نقاط القوّة أو الضعف الموجودة في كلّ واحد من تلك المجالات. وعند تحليل مقدار كفاءته يجب تقييمُ نقاط القوّة أو الضعف في المجالات المرتبطة به كلِّها.

مستوى الرفاهية في المجتمع.

ر) ازدادت القيمة المضافة في قطاع الخدمات وفقًا للأسعار الثابتة في العام ٢٠١٠ م خمسة أضعاف منذ أوّل الثورة حتّى الآن؛ إذ طالما كانت قبل الثورة وفقًا للأسعار الثابتة في العام ٢٠١٠ م أقلّ من خمسين مليار دولار، بينما سجّلت في السنوات الأخيرة رقمًا قياسيًا بلغ مئتين وخمسين مليار دولار.

ز) كان عدد المتعلّمين في القطاع العلميّ في العام ١٩٧٧ م ٤٧,٢ ٪. بينما بلغ في العام ٢٠١٦ م ٩٤,٧ ٪.

س) بلغ عدد مقالات الباحثين الإيرانيّين العلميّة المطبوعة في المجلات الدوليّة في العام ١٩٧٩ م أربع مئة وخمسين مقالةً وفقًا لتقارير المؤسّسة الدوليّة للمعلومات العلميّة (ISI). وبلغ في العام ٢٠١٢ م أربعةً وثلاثين ألفًا ومئةً وخمس وخمسين مقالةً. ويدلّ هذا على نموّ بمعدّل يزيد بثلاثة أضعاف على متوسّط النموّ العالميّ في هذا المجال. راجع: **عملكرد انقلاب اسلامى در آمارهاى جهانى**. http://www.mashreghnews.ir

بناءً على هذا، لا يعني الدفاع عن كفاءة نظام الجمهوريّة الإسلاميّة عدمَ وجود نقص فيه أو مخالفة أبدًا، بل يعني تمكّنه من الاستفادة بالحدّ المعقول من طاقات المجتمع الإسلاميّ وقدراته لتحقيق أهدافه الرفيعة.

كما ينبغي الالتفات إلى أنّ للجمهوريّة الإسلاميّة مفهومًا مشكّكًا، ذا مراتب، سيتحقّق أفضلها وبأقلّ نواقص في عصر الإمام الحجّة عجل الله تعالى فرجه الشريف. أمّا قبل ذلك العصر فيجب التسليم لمراتب أخرى منها يمكن أن تُمهِّد بالتدريج لتطوّر المجتمع الإسلاميّ وارتقائه على الرغم من المشاكل والنواقص التي تبدو فيها. وهو ما يجعل تبلور الحكم الإسلاميّ يتمتّع بظروف أفضل.

٢- وفقًا لما تقدّم سابقًا، يجب في تحليل كفاءة نظام الجمهوريّة الإسلاميّة أن يُلتفت إلى الأهداف والأدوات والإمكانات المتوفّرة لنيلها وموانع تحقّقها الداخليّة والخارجيّة. وبهذا يصبح التحليل الشامل والعلميّ لكفاءة نظام الجمهوريّة الإسلاميّة ممكنًا.

٣- لا ينبغي في تحليل كفاءة نظام الجمهوريّة الإسلاميّة عدّ التغيّرات الحاصلة في المجتمع كلّها تابعةً لعمل الحكم؛ لأنّه لا يشكّل العلّة التامّة لمصالح المجتمع ومفاسده، بل هناك أسباب عديدة لذلك. والحكم لا يمتلك السيطرة عليها. فلتحليل كفاءة نظام الجمهوريّة الإسلاميّة يجب تحديد حصّته من مصير المجتمع. وحينئذٍ، إذا عمل

الحكم بشكل صحيح في حصّته فهو يتمتّع بالكفاءة، وإن كان المجتمع ما زال يواجه الكثير من الآفات[1].

٤- يجب عند تحليل كفاءة نظام الجمهوريّة الإسلاميّة الالتفات إلى الإنجازات الملموسة الخارجيّة وتلك غير الملموسة أيضًا؛ إذ كثير من الإنجازات غير الملموسة أكثر قيمةً من الإنجازات الملموسة. لكن، حيث إنّها غير ملموسة فإنّها تُشاهَد متأخّرةً، وقد تبقى مغفولًا عنها؛ والآثار المترتّبة على زيادة الأمور الروحيّة في المجتمع هي من هذا القبيل؛ إذ إنّها أكثر غيبًا من آثار غيرها من الأمور[2].

٥- يجب في تحليل عناصر الكفاءة في نظام الجمهوريّة الإسلاميّة ملاحظة النمط العامّ الحاكم على الميادين المختلفة، واجتناب التحليل النُقْطيّ؛ إذ من الممكن أن يكون نظام الجمهوريّة الإسلاميّة قد تعرّض للتقلّبات في بعض الفترات الزمنيّة، ولم يطوِ سيرًا تكامليًّا في المجالات كلّها، بل لعلّه قد تعرّض في بعض الفترات الزمنيّة أو المجالات لآفات وأضرار لأسباب داخليّة أو خارجيّة. لهذا يجب في تحليل كفاءته أن يُلاحظ النمط الحاكم على كلّ مجال بشكل عامّ وأن يُدرس هل كان صعوديًّا أو نزوليًّا؟ ونحن ندّعي أنّ على الرغم من وجود تقلّبات في بعض الفترات الزمنيّة في النمط التكامليّ لنظام

---

(١) محمّد تقي مصباح اليزديّ، **حكيمانه ترين حكومت - كاوشى در نظريّه ولايت فقيه**، الصفحة ٣٩٣.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٤٠٨.

الجمهوريّة الإسلاميّة، إلا أنّ حركته العامّة كانت نحو التقدّم. وقد تطوّر في المجالات الاقتصاديّة والسياسيّة والثقافيّة كلّها.

٦- لا تعني كفاءة نظام سياسيّ ما عدم وجود أيّة آفة في أيّ مجال من مجالات الحكم، أو تهديد، وتبلورِ المدينة الفاضلة. وإنّما إذا وفّر النظام السياسيّ طاقات للتقدّم نحو تحقيق الأهداف، وكان يسير عمليًّا نحوها، كان نظامًا ذا كفاءة. ولهذا فإنّ كفاءة نظام الجمهوريّة الإسلاميّة لا تعني إغفال نقاط ضعفه ونقصه. وهذا من قبيل إدراك كفاءة حكم النبيّ الأكرمﷺ، وأمير المؤمنينعليه السلام، والإمام الحسن المجتبىعليه السلام رغم وجود الموانع والآفات. فلا سابقة في تاريخ البشر لوجود كفاءة عمليّة مطلقة للحكم، ولن توجد فيما بعدُ.

لنفكّر: تبيّن من خلال هذا الدرس أنّ في دستور الجمهوريّة الإسلاميّة طاقات كثيرة جدًّا تؤهّل نظامها ليكون ذا كفاءة في المجالات الثقافيّة، والاجتماعيّة، والسياسيّة، والأمنيّة، والاقتصاديّة. لكن، كم استفيد برأيكم من هذه الطاقات في كلّ مجال من هذه المجالات؟ وما الذي منع من ذلك في بعض المجالات؟

الخلاصة

ـ قُدّمت عـدّة تعاريف لمفردة الكفاءة. وقد لاحظ هذا الكتاب مستويَين لها؛ إذ تارةً أريد بها مقدار طاقة النظام السياسيّ وإمكاناته الذاتيّة على تحقيق الأهداف التي ينشدها. وأخرى مقدار نجاحه في تحقيق أهدافه بملاحظة الإمكانات والموانع التي يواجهها.

ـ الرسالة الأساس لهذا الدرس تحليل الكفاءة النظريّة للنظام السياسيّ في الإسلام بشكل عامّ، وفي الجمهوريّة الإسلاميّة بشكل خاصّ، وبيان طاقات كلّ منهما لنيل الأهداف الرفيعة. وعند بيان طاقات النظام في الجمهوريّة الإسلاميّة تعرّضنا أيضًا لقسم من كفاءته العمليّة، وبيّنّا في بعض الموارد أنّ انتصار الثورة الإسلاميّة قد حقّق إنجازات كبيرة في المجالات المختلفة على الرغم من وجود موانع داخليّة وخارجيّة وضعفٍ شديدٍ على مستوى الاستفادة من الإمكانات الموجودة.

ـ تمثّل محوريّة التوحيد، والاعتقاد بالإمامة والمعاد، ومعياريّة السعادة والقانون، وسيادة ذوي الأهليّة، والرقابة الداخليّة والخارجيّة، والمرونة في عين الثبات، والوحدة في عين الكثرة، والإيمان بالتكليف والحقوق، والواقعيّة في عين الهدفيّة، ولعب الناس دورًا في الحكم، بعضَ خصائص النظام السياسيّ في الإسلام. وبمقدار ما يُستفاد من هذه الطاقات سوف تزداد فعاليّته وكفاءته.

ـ لوحظت في كفاءة نظام الجمهوريّة الإسلاميّة - بوصفه مصداقًا للنظام الإسلاميّ - طاقات كثيرة في مجالات مختلفة. وبمقدار ما استُفيد منها فقد ظهرت كفاءته عيانًا في العمل أيضًا. وبمقدار ما

وقعت طاقاته موردًا للغفلة، ولم تسمح الموانع الداخليّة والخارجيّة من بروزها فقد وقع خلل على مستوى الكفاءة.

- يشكّل إحياء الأهداف والقيم الإلهيّة، وأفول العلمانيّة، وإحياء الكرامة والقيم الإنسانيّة، وتقوية روحيّة الإيمان بالذات والاستقلال والتطوّر، ورفع مستوى رفاهية الناس وراحتهم، ودعم المحرومين والمستضعفين، والدفاع عن المستضعفين في العالم وطلاب الحقّ، وتحويل إيران إلى قوّة مؤثّرة إقليميًّا وعالميًّا، بعضَ إنجازات نظام الجمهوريّة الإسلاميّة التي أكّد عليها دستورها. وقد تحقّق عمليًّا جزء معتدّ به منها بالاستفادة من القدرات التي أُوجدت في هذا النظام.

- يجب الالتفات إلى النكات التالية؛ تجنّبًا للسطحيّة في تحليل الكفاءة العمليّة لنظام الجمهوريّة الإسلاميّة:

أ) عدم تسرية نقاط القوّة أو الضعف الموجودة في بعض المجالات إلى النظام كلّه.

ب) الالتفات إلى الموانع مضافًا إلى الأهداف والإمكانات.

ت) ملاحظة الأسباب كلّها الدخيلة في تحقّق ظاهرة ما في المجتمع، وعدم نسبة الأمور كلّها إلى الحكم.

ث) الالتفات إلى الإنجازات غير الملموسة والخارجيّة إلى جنب الإنجازات الملموسة والخارجيّة.

ج) ملاحظة النمط العامّ في المجالات كلّها، واجتناب التحليل النقطيّ.

أسئلة حول الدرس

١- ما تعريف الكفاءة؟

٢- عدّد أربع خصائص للنظام السياسيّ في الإسلام. ثمّ اذكر ما تأثيرها على كفاءته؟

٣- عدّد أربعة إنجازات للجمهوريّة الإسلاميّة. ثم اذكر ما تأثيرها على كفاءة النظام فيها؟

٤- ما الذي جعل بعضهم سطحيّين في تحليل الكفاءة العمليّة لنظام الجمهوريّة الإسلاميّة؟

مصادر لمزيد من المطالعة

١- بهرام اخوان كاظمی، **درآمدی بر كارآمدی در نظام سیاسی اسلام**، چ ۱، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، تهران، ۱۳۸۳ هـ ق.
٢- محمّد توكّلی، **بیست و دو فرمان حكومتی در كارآمدی نظام جمهوری اسلامی ایران**، چ ۱، مركز پژوهش های مجلس شورای اسلامی، تهران، تابستان ۱۳۹۰ هـ ق.
٣- علی ذو علم، **تجربه كارآمدی حكومت ولایی**، چ ۲، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ۱۳۸۵ هـ ش.
٤- قاسم شبان نیا، **آسیب شناسی انقلاب اسلامی - بر اساس وصیت نامه سیاسی الهی امام خمینی قدّس سرّه**، چ ۱، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدّس سرّه، قم، سمت، تهران، تابستان ۱۳۹۰ هـ ش.
٥- ابراهیم كلانتری، **درآمد - مروری بر كارنامه سی ساله نظام جمهوری اسلامی ایران**، چ ۱، مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۸۹ هـ ش.
٦- علی اكبر كلانتری، **رویش - درآمدی بر كارآمدی نظام جمهوری اسلامی**، تدوین نهاد نمایندگی مقام معظّم رهبری، چ ۱، دفتر نشر معارف، قم، پاییز ۱۳۸۳ هـ ش.
٧- محمّد جواد لاریجانی، **حكومت - مباحثی در مشروعیت و كارآمدی**، چ ۱، سروش، تهران، ۱۳۷۳ هـ ش.

۸- منوچهر محمّدی، **مدیریت بحران در جمهوری اسلامی ایران - بحران های سیاسی اجتماعی**، چ ۱، دفتر نشر معارف، قم، پاییز ۱۳۹٤ هـ ش.

۹- مؤسسه فرهنگی قدر ولایت، **۹۲ دستاورد انقلاب اسلامی**، چ ۲، اداره تبلیغات معاونت فرهنگی ستاد مشترك سپاه تهران، زمستان ۱۳۸۲ هـ ش.

۱۰- سیّد مرتضی نبوی، **جمهوری اسلامی ایـران و چالش های کارآمدی**، چ ۱، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ۱۳۹٤ هـ ش.

۱۱- محسن نصری، **ایران - دیروز امروز فردا - تحلیلی بر انقلاب اسلامی ایران**، تدوین نهاد نمایندگی مقام معظّم رهبری، چ ۱، دفتر نشر معارف، قم، پاییز ۱۳۹۱ هـ ش.



خاتمة سلسلة

«دروس في مباني الفكر الإسلاميّ»



«تكمن أهمّيّة عملكم في دورات الولاية هذه، والجهود القيّمة حقًّا التي تبذلونها، في أنّكم تَدخلون بوعي في عمر الشباب إلى ساحة حياتكم الاجتماعيّة؛ إذ من العظيم جدًّا التعرّف على المباني المتينة للدين وثقافته. فيجب أن يُعمّم هذا المشروع [...] ومن الأسباب الرئيسة التي تجعلهم يخشون الثورة امتلاكها فكرًا صحيحًا، مبيّنًا، قائمًا على رؤية كونيّة صحيحة، وفهم متين لعالم الوجود، ومستدلّ عليه. وهذه السلسلة تمكّن كلّ فرد من أن يعرف أين هو من الدنيا؟ ونحو أيّ هدف يسير؟ وإذا كانت الحياة هادفةً كانت المواجهة هادفةً أيضا [...] فالفكر الفلسفيّ في الإسلام، والفهم الصحيح للمباني الإسلاميّة يجعلان الإنسان يُدرك في كلّ لحظة تمرّ عليه أين هو من الطريق؟ وإلى أين يسير؟ ويجعلانه قادرًا على تحليل الأحداث، وتحديد تكليفه في الظروف كلّها. هكذا يجب أن يكون الشاب عندنا اليوم»[1].

---

(١) من خطاب لسماحة الإمام القائد المعظّم دام ظله في لقاء له مع عدد ممّن خضعوا لدورة الولاية، عقد في ١٣/ ٦/ ١٣٧٨ هـ ش، الوافق لـ ٤/ ٩/ ١٩٩٩ م.



المقدّمة

وصلنا إلى نهاية آخر كتاب من سلسلة «دروس في مباني الفكر الإسلاميّ». ومن المناسب الآن أن نلقي نظرة على ما أُنجز قياسًا إلى الهدف الذي أريد تحقيقه بهذه الكتب - تقديم دراسة أعمق لمباني الفكر الإسلاميّ -. ونراجع أهمّ المطالب التي تعلّمناها في هذه السلسلة. ثمّ نذكر ختامًا ما الأمور التي نحتاجها في هذا المسير ويجب أن تُنجز أيضًا؟

ما أُنجز

بدأنا بنظريّة المعرفة؛ لنحصل على نظام فكريّ متقَن. وشاهدنا أنّ للمعارف الحضوريّة والتصديقات الحصوليّة التي تؤدّي إلى اليقين - بواسطة أو من دونها - قيمةً معرفيّةً تامّة. وأنّ قيمة بقيّة التصديقات تحصل بدرجة من الاحتمال القائم على أساس المعارف اليقينيّة.

وبالتالي فإنّ قِيَم طرق المعرفة مختلفة، وتجب الاستفادة من كلّ طريق منها في محلّه.

هذا، ويجب ترجيح ما يتمتّع بدرجة أكبر من القيمة من بين المعارف المتضادّة؛ لتكون هذه المعرفة مِلَاكًا في مقام العمل أيضًا. لهذا يجب رجوع غير المختصّين إلى المختصّين؛ لفهم المعارف الدينيّة التي تحتاج إلى استنباط تخصّصيّ من المصادر الدينيّة. وبالتالي يجب الرجوع في الأحكام الشرعيّة إلى الفقيه الأعلم واتباعه.

وقد توصّلنا من خلال مناقشة ادعاء الشكّاكين والنسبيّين إلى نتيجةٍ حاصلها أنّ لا دليل من أدلّتهم التي ساقوها مقبول. مضافًا إلى أنّ ادعاءهم ينفي نفسه بنفسه. وعلى غرار فهم المعارف الأخرى فإنّ لفهم المعارف الدينيّة ضابطةً أيضًا. ورغم عدم تساوي قِيَم معارفنا عن الدين، إلا أنّنا نمتلك معارف يقينيّة في مجال العقائد والأحكام. أمّا في الموارد المرتبطة بالعمل، والتي لا يتيسّر فيها تحصيل اليقين، يجب جعل مِلَاك العمل معرفةً بقيمة وحجّيّة أكبر. وبالتالي لا يمكن لكلّ شخص أن يعتبر فهمه حجّةً؛ إذ للأديان المتعدّدة ادعاءات كذلك أيضًا، وهي لا تدلّ على طريق واحد للسعادة، وحينئذٍ، لا يمكن أن تكون جميعها حقًّا، فيجب على الجميع البحث عن الدين الحقّ. وإذا لم يَسْعَ المرءُ في هذا السبيل بما يتناسب مع قدراته، وما يمكنه القيام به، فلن يكون معذورًا.

وقد تعرّضنا بعد بحوث نظريّة المعرفة للبحث حول المبنى الأكثر أساسيّةً في العقيدة الدينيّة، وهو معرفة الله تعالى. ولتقديم حلّ

عقليّ للمسائل والشبهات التي ترتبط بهذا الموضوع، قدّمنا على طاولة التأمّل والتدقيق مقدَّماتٍ بعض البحوث الفلسفيّة. ومن خلال التعرّف الدقيق على مبدأ العليّة وأقسام العلّة، بحثنا حول وجه حاجة بعض الموجودات إلى العلّة، ونحو علاقتهما ببعضهما. وبيّنّا أنّ المعلول هو عين الربط بعلّته التي تهبه الوجود، وأنّه لا يستقلّ عنها في أيّ شأن من شؤون وجوده، وأنّه يحتاج دائمًا إلى علّته الحقيقيّة. ولهذا يجب أن تكون مثل هذه العلّة موجودةً مع معلولها دائمًا.

وبملاحظة السنخيّة القائمة بين المعلول وعلّته التي تهبه الوجود، فقد توصّلنا إلى أنّ كلّ موجود يتّصف وجوده بأدنى نقص أو ضعف يمكن أن يكون معلولًا ومخلوقًا لموجود أفضل منه وأكمل. ولهذا فإنّ الموجود المستقلّ غير المعلول لشيء أبدًا هو موجود كامل مطلقًا.

ومن خلال إبطال الدور والتسلسل في العلل الحقيقيّة، أثبتنا وجوب وجود الله تعالى، واتصافه بالكمال المطلق. وبيّنّا على أساس ذلك أنّه تعالى واحد، وليس بجسم ولا جسمانيّ، ولا يحتاج إلى الزمان أو المكان. ثمّ أثبتنا أنّ الله تعالى يتّصف بنحو مطلق بصفات الكمال؛ من العلم، والإرادة، والاختيار، والقدرة، والحياة، وبيّنّا أنّها كلّها بسيطة كذاته عزّ وجلّ. وبالتدقيق في صفاته الفعليّة وضّحنا الخالقيّة، والربوبيّة التكونيّة، والربوبيّة التشريعيّة، والمالكيّة التكوينيّة، والمالكيّة التشريعيّة، والألوهيّة، والقضاء والقدر. وأوضحنا أنّ الله تعالى يتكلّم من أجل هداية البشر، وأنّه عزّ وجلّ صادق في كلامه.

•

ومن خلال البحث حول جذور المناط في إرادته تعالى، أثبتا النظام الأحسن، ووجود حكمة من خلق الموجودات، وبيّنّا أنّه تعالى قد يتعامل بالعدل في إحلال نظام الخلق ووضع الحقوق والواجبات على الأفراد بما يتناسب مع ظروفهم وإمكاناتهم، والحكم الذي يتناسب مع أعمالهم، والثواب والجزاء بما يتطابق معها.

وحيث إنّ الخلق يستلزم وجود نقص بين المخلوقات وفَرْق، وإنّ بعضها يوجب نقص بعض آخر للتزاحم الذي يقع بينها، فقد قمنا بدراسة سبب وجود النقائص، والفروق، والشرور. وبيّنّا أنّ هذا كلّه ينسجم تمامًا مع مشروع النظام العامّ الأحسن، والحكمة والعدالة الإلهيّتين.

ونظرًا إلى أنّ إرادة الموجودات الأخرى [- غير الله تعالى -]، مثل الإنسان، تقع في طول الإرادة الإلهيّة، بيّنّا أنّ التوحيد الأفعاليّ، والقضاء والقدر العلميَّين والعينيَّين لا يتنافيان مع اختيار الإنسان، ولا يرفعان عنه المسؤوليّة فيما يقوم به مختارًا.

وبعد أن عَرَفنا الله تعالى بهذه الأوصاف، وأدركنا بشكل عامّ العلاقة بينه وبين المخلوقات، والهدف من خلقها، يمّمنا وجوهنا نحو معرفة الإنسان؛ لنتعرّف على خصائصه، والسعادة والكمال الخاصَّين به، والهدف من خلق الله تعالى له. ونرى - على هذا الأساس - كيف يتيسّر طريق سعادته؟ ولهذا أثبتنا أوّلًا أنّ له نفسا مجرّدة. وأشرنا - بملاحظة أصالة هذه النفس - إلى المعرفة، والميل، والقدرة بوصفها خصائص لطبيعته؛ من قبيل المعرفة الحضوريّة بالله تعالى في البُعد

المعرفيّ، وطلبِ الكمال المطلق على مستوى الميل، والقوّة العاقلة والقدرة على الاختيار الواعي وتربية النفس اختيارًا على مستوى القدرة.

هذا، وقد رأينا - من جهة أخرى - أنّ على الرغم من العلاقة بين النفس المجرّدة وبين البدن المادّيّ في هذه الدنيا، وتأثيرها فيه، وتأثّرها به، فإنّها لا تحتاج إليه في وجودها، ولها قابليّة البقاء أيضًا بعد الموت والانقطاع عنه. فللإنسان بمقتضى حكمة الله تعالى وعدالته حياة خالدة تستمرّ بعد الموت. كما أنّ الحكمة الإلهيّة والهدف العامّ من الخلق ممّا يقتضي توفير الأرضيّات المطلوبة لكمال مثل هذا الموجود الذي لا يمكن تصوّر حدّ له. وكون الجهود والمتاعب كلّها التي في الدنيا مقدّمةً لسعادته الخالدة والأبديّة.

لكنّ الطرق العاديّة التي يمتلكها الإنسان لمعرفة الحقائق لا يمكنها لوحدها أن تكشف له عن طريق السعادة الأبديّة، مضافًا إلى أنّه يغفل عن تلك المعارف التي تحصل له من هذه الطرق. ولهذا فإنّ الحكمة التي اقتضت خلقه هي نفسها تقتضي أن يمنعه الله تعالى من الغفلة عن المعارف العاديّة المطلوبة لسعادته، وذلك بإرساله الأنبياء عليهم السلام، والاستفادة من طريق الوحي، وإبلاغه المعارف اللازمة التي لا يمكن الحصول عليها من الطريق العاديّ للمعرفة، وهدايته في الميادين كلّها، الفرديّة والاجتماعيّة. وقد اقتضى هذا الأمر أن يكون الأنبياء عليهم السلام معصومين في شؤون الهداية كلّها عند تولّيهم للمرجعيّة الدينيّة

والزعامة الاجتماعيّة والسياسيّة بتوفّر الشروط المطلوبة. وتمكن معرفتهم من خلال الإعجاز، أو تعريف الأنبياء الآخرين عنهم.

وقد تحدّثنا بعد هذا عن وجوه إعجاز القرآن الكريم بوصفه المعجزة الخالدة للنبيّ الخاتم صلى الله عليه وآله وسلم. وناقشنا حقانيّة دين الإسلام، وخاتميّته، وخلوده، وجامعيّته على صعيد الساحات كلّها اللازمة لسعادة الإنسان. ورفضنا العلمانيّة بمعنى قَصْر دائرة الدين على الأمور الفرديّة فقط؛ لمنافاتها للهدف من الدين والإيمان بالتوحيد.

وحيث إنّ الإمامة هي استمرار للنبوّة، فقد اعتبرنا وجود الإمام بعد النبيّ الخاتم ضرورةً لهداية الناس وحفظ الدين. وأثبتنا له العلم اللدنّيّ، والعصمة، والأفضليّة، والنصب الإلهيّ له بتبع ذلك. وذهبنا إلى أنّ الفقهاء الجامعين للشرائط يقومون نيابةً عنه في عصر غيبته بأداء هذه المهامّ قدر الإمكان والاستطاعة.

وما رأيناه هو أنّ بعضهم قد وضع حدًّا بين الواقعيّات وبين القيم، وظنّ أن لا واقع خارجيًا للأمور المطلوبة، وما يجب وما لا يجب. وبالتالي وإن أكّد الدين على القيم الأخلاقيّة إلا أنّها نسبيّة ومتغيّرة، ومع تغيّر الزمان وتبدّل المجتمعات، بل اختلاف السلائق الفرديّة، أو الرغبة الجماعية، فلا يمكن الثبات على قيم وتعاليم ثابتة.

وللإجابة على مثل هذه الـرؤى، والدفاع عقليًا عن وجود مبنى واقعي وثابت للقيم، تعرّضنا لبعض أهمّ مسائل فلسفة الأخلاق. وبعد تحليل المفاهيم الأخلاقيّة، وعرض الخلاف الحاصل بين أتباع الواقعيّة الأخلاقيّة واللاواقعيّة، ومناقشة ادعاءات أتباع النسبيّة والإطلاق، فقد

تعرّفنا على مدارس الواقعيّة واللاواقعيّة، ورصدنا في الأثناء أهمّ الأسئلة التي يجب أن نجيب عنها.

وفي النهاية، بعد إثبات الواقعيّة الأخلاقيّة، واستنادًا إلى علاقة الضرورة بالقياس القائمة بين بعض الأفعال وبين الكمال المطلوب للإنسان، وبالاستفادة ممّا تعلّمناه في بحوث نظريّة المعرفة ومعرفة الله تعالى والإنسان، فقد أثبتنا أنّ معيار القيمة الأخلاقيّة هي القرب الاختياريّ من الله تعالى. وناقشنا قيمة كلّ عمل اختياريّ من حيث تأثيره على هذا الهدف الرفيع، ودرجة إخلاص نيّة الفاعل في القرب من الله تعالى. وأشرنا في طيّات البحث إلى العلاقة بين الفردانيّة والجماعيّة والإلهيّة. وبيّنّا وجه لزوم الحاجة إلى العقائد الأصليّة - التوحيد، والنبوّة، والمعاد - لنيل السعادة الأبديّة، وأنّنا بحاجة في معرفة القيم الحقيقيّة إلى مدد الوحي، مضافًا إلى العقل، والتجارب البشريّة.

وبناءً على هذا، وصلنا إلى نتيجة في فلسفة الحقوق مفادها أنّ لله تعالى مستقلًّا الحقّ في التقنين للإنسان، والقدرة على ذلك. أمّا الآخرون فلهم ذلك بإذنه تعالى، وفي الدائرة التي يحدّدها سبحانه وتعالى لهم. وبالتالي يجب أن تكون الحقوق إسلاميّةً، وأن تُحدِّد الإرادةُ الإلهيّةُ التشريعيّةُ القوانينَ على أساس الحكمة؛ لإدارة حياة البشر؛ إذ بإيجاد النظام العادل في المجتمع توفّر القوانين أرضيّة التكامل الحقيقيّ للإنسان، والقرب من الله تعالى. وبالتالي تهدف الحقوق الإسلاميّة لتحقيق القيم الأخلاقيّة، وتأمين الهدف من الأخلاق.

وتُحدَّد القوانينُ الحقوقيّة استنادًا إلى المصادر الأصليّة؛ من القرآن الكريم، وسنّة المعصومين عليهم السلام، والعقل. ولها مباني واقعيّة. ولهذا تختلف الحقوق والتكاليف باختلاف الظروف والإمكانات الواقعيّة.

وبعد أن علمنا أنّ القوانين الحقوقيّة في الإسلام توضع للتمهيد الاجتماعيّ لتكامل الإنسان، وبالالتفات إلى أنّ نيل هذا الهدف يحتاج إلى تشكيل الحكم، فقد تعرّضنا لأهمّ مسائل فلسفة السياسة، وأثبتنا ضرورة إقامة الحكم الإسلاميّ.

وبملاحظة الربوبيّة التشريعيّة لله تعالى، فإنّ شرعيّة الحكم في رؤية الإسلام منوطة بإذنه تعالى فقط. وتحقّق هذا تابع لتحقّق شروطه طبعًا، ومنها بسط يد الحاكم الإلهيّ. وبالتالي ليس لأحد بعد النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم والأئمّة المعصومين عليهم السلام الحقّ في إعمال الحاكميّة على الناس إلا بإذن منهم عليهم السلام. أمّا الناس فإنّهم يلعبون دورًا مؤثّرًا في تحقّق الحكم الإسلاميّ واستمراره، من خلال مشاركتهم فيه ودعمهم له.

ويرى العلماء المسلمون منذ القديم أنّ هذه الولاية تنتقل في زمان غيبة الإمام المعصوم عليه السلام إلى الفقيه الجامع للشرائط. فولاية الفقيه استمرار لولاية رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والأئمّة الأطهار عليهم السلام. وللفقيه الأقرب إلى الإمام عليه السلام من حيث العلم بالأحكام الإلهيّة، والعدالة، والتقوى، والكفاءة والتدبير، الحقُّ في الولاية على الناس وحكمهم بموجب النصب الإلهيّ العامّ له. وما دامت الولاية الفرديّة بهذه الخصائص ممكنةً فلا تصل النوبة إلى شورى الولاية.

هذا، ولا تختصّ ولاية الفقيه بموارد الضرورة فقط، بل هي مطلقة من هذه الجهة. لكنّ الفقيه يُصدر الحكم الولائيّ في إطار الشرع، وتشخيص مصالح المجتمع الإسلاميّ. ولا قيود زمانيّة لولايته، بل ما دامت شروط الولاية متوفِّرةً فيه فإنّ اتباعه يبقى واجبًا حتّى على سائر الفقهاء ومراجع التقليد.

وقد لاحظنا في النهاية أنّ النظام السياسيّ في الإسلام يُوجد قدرات وطاقات ما. وبحجم ما يُستفاد منها، ويتوفّر عمليًّا من الإمكانات والظروف، تظهر كفاءة النظام عمليًّا.

ما يجب إنجازه

حيث يمكن القول إنّ أهمّ عمل في تأسيس المجتمع الإسلاميّ وبناء الحضارة الإسلاميّة هو تعميق العقائد والقيم الإسلاميّة في المجتمع، بالإمكان عدّ ما ورد في هذه السلسلة خطوةً رئيسةً لتحقيق الأهداف السامية للثورة الإسلاميّة، وهي خطوة عبّر سماحة الإمام قائد الثورة الإسلاميّة المعظّم (حفظه الله تعالى) عن وجوب تعميمها، لكن، من المتيقّن أنّ ما ذُكر في هذه السلسلة ليس كلّ ما يمكن أن يُقال في هذه المواضيع، بل بالإمكان طرح بحوث حول المواضيع الستّة التي تحدّثنا عنها أكثر تفصيلًا، وجزئيّةً، ودقّة. لكنّنا أحجمنا عن طرح بعض المواضيع، ولم نبسط الكلام في بعض آخر، ولم نتعرّض لمناقشة رأي الخصم في بعض الموارد؛ مراعاةً للمستوى المطلوب في الكتب الستّة، وحصر كلّ واحد منها بمقدار وحدتَين دراسيّتَين فقط.

إذن، هناك مجال لبحث هذه المواضيع بنحو تخصّصيّ. ومن الممكن القيام بذلك في تتمّة المباحث التي تعلّمناها. ولهذا تمكن مراجعة المصادر المبيّنة في نهاية كلّ درس، وخاتمات الكتب. والأمل يحدونا طبعًا لتقديم سلسلة منظّمة من هذه المطالب بمستوى تخصّصيّ من البحث أيضًا.

والعمل الآخر الذي تمكن متابعته في تتمّة تعليم هذه السلسلة من المواضيع هو المباحث الأساس في الفروع العلميّة الخاصّة المرتبطة نوعًا ما بالتعاليم الإسلاميّة؛ مثل: فلسفة العلم، وفلسفات العلوم الإنسانيّة، والفلسفات المضافة إلى كلّ واحد منها؛ مثل: فلسفة الاقتصاد، والإدارة، وعلم النفس، وعلم الاجتماع، والعلوم التربويّة والفنيّة. وبتبعها دراسة هذه العلوم أنفسها بمنهج اجتهاديّ، وفقًا للرؤية الإسلاميّة. ويمكن عبر هذا الطريق إنتاج علوم إنسانيّة إسلاميّة؛ إذ إدارة المجتمع في أبعاده المختلفة تقوم على أساس التعاليم الإسلاميّة.

هذا، وبعد التعرّف على سلسلة «دروس في مباني الفكر الإسلاميّ» التي يحمل أكثرها صبغةً عقليّةً، لا بدّ من التعرّف أيضًا على المضامين الوحويّة الأصيلة الواردة في المواضيع المطروحة فيها، وذلك بالاغتراف من زلال نبع القرآن الكريم وروايات المعصومين عليهم السلام.



قائمة المصادر



١. **القرآن الكريم.**
٢. **نهج البلاغة.**
٣. **دستور جمهوريّة إيران الإسلاميّة.**
٤. آجودانی، ما شاء الله، **مشروطه ایرانی**، چ ١، نشر اختران، تهران، ١٣٨٢ هـ ش.
٥. آذری قمی، احمد، **ولايت فقيه از ديدگاه فقهای اسلام**، مؤسّسه مطبوعاتی دار العلم، قم، ١٣٧٢ هـ ش.
٦. آذری قمی، **ولايت فقيه از ديدگاه قرآن كريم**، مؤسّسه مطبوعاتی دار العلم، قم، ١٣٧٢ هـ ش.
٧. ابن الأثير الشيبانيّ، أبو الحسن، **الكامل في التاريخ**، دار صادر، بيروت، ١٩٦٦ م.
٨. ابن بابويه القميّ (الصدوق)، محمّد بن علي، **ثواب الأعمال**، ط ٢، دار الشريف الرضيّ للنشر، قم، ١٤٠٦ هـ ق.
٩. ....، **علل الشرائع**، تحقيق وتقديم محمّد صادق بحر العلوم، منشورات المكتبة الحيدريّة، النجف الأشرف، ١٣٨٥ هـ ق.

١٠. ....، **عيون أخبار الرضا**عليه السلام، تحقيق مهدي لاجوردى، ط ١، نشر جهان، تهران، ١٣٧٨ هـ ش.

١١. ....، **كمال الدين وتمام النعمة**، تصحيح وتعليق علي أكبر الغفاريّ، مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين، قم، ١٤٠٥ هـ ق.

١٢. ابن خلدون، عبد الرحمن، **المقدّمة**، ط ١، دار القلم، بيروت، ١٩٧٨ م.

١٣. ابن سينا، أبو علي حسين بن عبد الله، **الإلهيّات من كتاب الشفاء**، تحقيق حسن حسن زاده الآمليّ، مكتبة مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلاميّ، قم، ١٤١٨ هـ ق.

١٤. ابن شهر آشوب، محمّد بن علي، **مناقب آل أبي طالب عليهم السلام**، ط ١، علّامة، قم، ١٣٧٩ هـ ق.

١٥. ابن طاووس، أبو القاسم، **كشف المحجّة لثمرة المهجة**، المطبعة الحيدريّة، النجف الأشرف، ١٩٥٠ م.

١٦. ابن قدامة، عبد الله بن أحمد، **المغني**، دار الكتاب العربيّ للنشر والتوزيع، بيروت، [لا تا].

١٧. ابن مزاحم، نصر، **وقعة صفّين**، تحقيق عبد السلام محمّد هارون، ط ٢، مكتبة آية الله العظمى المرعشيّ النجفيّ، قم، ١٤٠٤ هـ ق.

١٨. ابن منظور، محمّد بن مكرم، **لسان العرب**، ط ٣، دار صادر، بيروت، ١٤١٤ هـ ق.

١٩. ابن هشام، عبد الملك، **السيرة النبويّة**، مطبعة المدنيّ، القاهرة، ١٩٦٣ م.

٢٠. البرقيّ، أحمد بن محمّد بن خالد، **المحاسن**، رنگين، طهران، ١٣٧٠ هـ ق.

٢١. اخوان كاظمى، بهرام، **درآمدى بر كارآمدى در نظام سياسى اسلام**، چ ١، مؤسّسه فرهنگى دانش و انديشه معاصر، تهران، ١٣٨٣ هـ ش.

٢٢. اراكـى، محسن، **فقه نظام سياسى اسلام**، ويرايش دوم، مجمع الفكر الإسلاميّ، قم، ١٣٩٣ هـ ش.

٢٣. الأراكي، محسن، **نظريّة الحكم في الإسلام**، ط ٢، مجمع الفكر الإسلاميّ، قم، ١٤٢٨ هـ ق.

٢٤. الأردبيليّ، أحمد بن محمّد، **مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشـاد الأذهـان**، تحقيق مجتبى العراقيّ وآخـرون، ط ١، دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرّسين حوزه علميّه قم، قم، ١٤٠٣ هـ ق.

٢٥. استمبل جان دى، **درون حكومت ايران**، ترجمه منوچهر شجاعى، چ ٢، مؤسّسه خدمات فرهنگى رسا، تهران، ١٣٧٨ هـ ش.

٢٦. افوشته اى نطنزى، محمود بن هدايت الله، **نقاوة الآثار في ذكر الأخبار**، به اهتمام احسان اشراقى، چ ٢، شركت انتشارات علمى و فرهنگى، تهران، ١٣٧٣ هـ ش.

٢٧. اقبال آشتيانى، عبّاس، **مجموعه مقالات عبّاس اقبال آشتيانى**، گـردآورى و تدوين محمّد دبير سياقى، انجمن آثار و ومفاخر فرهنگى، تهران، ١٣٨٢ هـ ش.

٢٨. أمينيّ النجفيّ، عبد الحسين أحمد، **الغدير في الكتاب والسنّة والأدب**، ط ٦، دار الكتب الإسلاميّة، طهران، ١٣٧٤ هـ ش.
٢٩. الأنـصـاريّ، مرتضى، **القضاء والشهادات**، ط ١، كنگره جهانى بزرگداشت شيخ اعظم انصارى، قم، ١٤١٥ هـ ق.
٣٠. بازرگان، مهدى، آخرت و خدا، **هدف بعثت انبيا**، چ ١، مؤسّسه خدمات فرهنگى رسا، تهران، ١٣٧٧ هـ ش.
٣١. باغستانى، سعيد و مهدى ابو طالبى، **درس نامه ولايت فقيه**، چ ١، مؤسسه آموزشى و بزوهشى امام خمينى قدّس سرّه، قم، ١٣٩٦ هـ ش.
٣٢. البستاني، فؤاد أفرام، **المنجد الأبجديّ**، ط ٥، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٧ م.
٣٣. بحر العلوم، محمّد، **بلغة الفقيه**، ط ٤، منشورات مكتبة الصادق، طهران، ١٤٠٣ هـ ق.
٣٤. تابش، رضا و جعفر محسنى دره بيدى، **مبانى مشروعيت نظام جمهورى اسلامى ايـران**، چ ١، انتشارات مركز اسناد انقلاب اسلامى، تهران، ١٣٩٠ هـ ش.
٣٥. التبريزيّ، جواد، **إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب**، ط ٣، مؤسّسه مطبوعاتى اسماعيليّان، قم، ١٤١٦ هـ ق.
٣٦. ....، **استفتاءات جديد**، [لا م]، قم، [لا تا].
٣٧. ....، **صراط النجاة**، ط ١، دار الصدّيقة الشهيدة، قم، ١٤٢٧ هـ ق.

٣٨. التميميّ الآمديّ، عبد الواحد بن محمّد، **تصنيف غرر الحكم ودرر الكلم**، تحقيق وتصحيح مصطفى درايتي، ط ١، دفتر تبليغات اسلامی، قم، ١٣٦٦ هـ ش.

٣٩. توكلی، محمّد، **بيست و دو فرمان حكومتى در كارآمدى نظام جمهورى اسلامى ايران**، چ ١، مركز پژوهش های مجلس شورای اسلامی، تهران، ١٣٩٠ هـ ش.

٤٠. الجابريّ، محمّد عابد، **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، ط ١، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ١٩٦٦ م.

٤١. جعفری، محمّد تقی، **حكمت اصول سياسى اسلام**، چ ١، بنياد نهج البلاغة، تهران، ١٣٦٩ هـ ق.

٤٢. جعفريّان، رسول، **حيات فكرى و سياسى امامان شيعه عليهم السلام**، چ ١٠، انصاريّان، قم، ١٣٨٦ هـ ش.

٤٣. ....، **دين و سياست در دوره صفوى**، چ ١، انتشارات انصاريّان، قم، ١٣٧٠ هـ ش.

٤٤. ....، **صفويه در عرصه دين**، فرهنگ و سياست، چ ١، پژوهشكده حوزه و دانشگاه، قم، ١٣٧٩ هـ ش.

٤٥. جمعی از محققين، **فرهنگ نامه اصول فقه**، تهيه و تدوين مركز اطلاعات و مدارك اسلامی، چ ١، پژوهگشاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ١٣٩٠ هـ ش.

٤٦. جمعی از نويسندگان، **بررسى و نقد مبانى سكولاريسم**، به اهتمام على اكبر كمالى اردكانى، چ ١، پژوهشكده مطالعات

فرهنگی و اجتماعی و انتشارات دانشگاه امام صادقعليه السلام، تهران، ۱۳۸٦ هـ ش.
٤٧. جمعی از نویسندگان، **درآمدی بر نظام ارزشی و سیاسی اسلام**، زیر نظر محمود فتح علي، چ ۱، مؤسّسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدّس سرّه، قم، ۱۳۸٥ هـ ش.
٤٨. جواد زاده، علی رضا، **حاکمیت سیاسی فقیهان از دیدگاه آخوند خراسانی**، چ ۱، مؤسّسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدّس سرّه، قم، ۱۳۹۱ هـ ش.
٤٩. جوادي الآمليّ، عبد الله، **خمس رسائل**، مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين، قم، ۱۳٦۳ هـ ش.
٥٠. جوادی آملی، **نسبت دین و دنیا**، تحقیق و تنظیم علیرضا روغنی موفّق، چ ۱، مرکز نشر اسراء، قم، ۱۳۸۱ هـ ش.
٥١. ....، **ولایت فقیه - ولایت فقاهت و عدالت**، تنظیم و ویرایش محمّد محرابی، چ ۱، مرکز نشر اسراء، قم، ۱۳۸٥ هـ ش.
٥٢. جوان آراسته، حسین، **مبانی حکومت اسلامی**، چ ۱، مؤسّسه بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۸ هـ ش.
٥٣. جونز، ویلیام تامس، **خداوندان اندیشه سیاسی**، ترجمه علی رامین، چ ۱، امیر کبیر، تهران، ۱۳٥۸ هـ ش.
٥٤. الجوهريّ، إسماعیل بن حمّاد، **الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربيّة**، تحقیق أحمد عبد الغفور العطار، ط ۱، دار العلم للملایین، بیروت، ۱۹٥٦ م.

٥٥. حاجى صادقى، عبد الله، **فلسفه و نظام اسلام**، چ ١، زمزم هدايت، قم، ١٣٨٣ هـ ش.
٥٦. الحائريّ، كاظم، **المرجعيّة والقيادة**، ط ٣، دار التفسير، قم، ١٤٢٥ هـ ق.
٥٧. ....، **ولاية الأمر في عصر الغيبة**، ط ٢، مجمع انديشه اسلامى، قم، ١٤٢٤ هـ ق.
٥٨. الحرّ العامليّ، محمّد بن حسن، **وسائل الشيعة**، تحقيق محمّد الرازيّ، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، [لا تا].
٥٩. **حبل المتين**، كلكته، سال ١٩، شماره ٩، ١٨ شعبان ١٣٢٩ هـ ق.
٦٠. الحليّ، حسن بن يوسف بن مطهّر، **قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام**، تحقيق گروه پژوهشى دفتر انتشارات اسلامى، ط ١، دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرّسين حوزه علميه قم، قم، ١٤١٣ هـ ق.
٦١. ....، **مختلف الشيعة في أحكام الشريعة**، تحقيق گروه پژوهش دفتر انتشارات اسلامى، ط ٢، دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرّسين حوزه علميّه قم، قم، ١٤١٣ هـ ق.
٦٢. الحليّ، محمّد بن إدريس، **السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى**، ط ٢، دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرّسين حوزه علميّه قم، قم، ١٤١٠ هـ ق.
٦٣. الآخوند الخراسانيّ، محمّد كاظم، **حاشية المكاسب**، تحقيق مهدي شمس الدين، ط ١، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامى، تهران، ١٤٠٦ هـ ق.

٦٤. الخراسانيّ، حسين وحيد، **منهاج الصالحين**، مدرسة باقر العلوم، قم، ١٤٢١ هـ ق.
٦٥. الموسويّ الخمينيّ، روح الله، **الاجتهاد والتقليد**، ط ١، مؤسّسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى، تهران، ١٤١٨ هـ ق.
٦٦. ....، **تحرير الوسيلة**، چ ١، مؤسّسه مطبوعاتى دار العلم، قم، ١٤٠٩ هـ ق.
٦٧. ....، **تهذيب الأصول**، بقلم جعفر السبحانيّ التبريزيّ، ط ٣، دار الفكر، قم، ١٣٦٧ هـ ش.
٦٨. ....، **صحيفه امام**، تدوين و تنظيم مؤسّسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى قدّس سرّه، چ ١، مؤسّسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى قدّس سرّه، تهران، ١٣٧٨ هـ ش.
٦٩. ....، **القواعد الفقهيّة والاجتهاد والتقليد (تهذيب الأصول)**، تقرير جعفر السبحانيّ، چ ١، دار الفكر و كتابفروشى اسماعيليّان، قم، ١٣٨٢ هـ ق.
٧٠. ....، **كتاب البيع**، ج ١، مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخمينيّ قدّس سرّه، طهران، ١٣٨٨ هـ ش.
٧١. ....، **ولايت فقيه - حكومت اسلامى**، چ ١، مؤسّسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى قدّس سرّه، تهران، ١٣٨٨ هـ ش.
٧٢. الخنجيّ، فضل الله بن روزبهان، **سلوك الملوك**، تصحيح ومقدّمة محمّد على موحّد، ط ١، انتشارات خوارزمى، تهران، ١٣٦٢ هـ ش.
٧٣. الخوئيّ، أبو القاسم، **التنقيح في شرح العروة الوثقى**، تقرير علي الغرويّ التبريزيّ، ط ١، [لا ط]، قم، ١٤١٨ هـ ق.

٧٤. ....، **منهاج الصالحين**، ط ٢٨، نشر مدينة العلم، قم، ١٤١٠ هـ ق.

٧٥. دادگر، حسن، **اقتصاد ایران - قبل و بعد از انقلاب اسلامی**، چ ١، انتشارات کانون اندیشه جوان، تهران، ١٣٨٥ هـ ش.

٧٦. دارابکلایی، اسماعیل، **نگرشی بر فلسفه سیاسی اسلام**، چ ١، بوستان کتاب، قم، ١٣٨٠ هـ ش.

٧٧. دمیرچی، جعفر، **٣٠ سال افتخار ایرانیّان**، چ ٣، انتشارات اسوه، قم، ١٣٨٨ هـ ش.

٧٨. دوبنوا، آلن، **تامّل در مبانی دموکراسی**، ترجمه بزرگ نادرزاد، چ ١، نشر چشمه، تهران، ١٣٧٨ هـ ش.

٧٩. دهخدا، علی أکبر، **لغت نامه**، زیر نظر محمّد معین، دانشگاه تهران، تهران، ١٣٤٥ هـ ش.

٨٠. ذبیح زاده، علی نقی، **مرجعیت و سیاست**، در عصر غیبت، مؤسّسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدّس سرّه، قم، ١٣٨٣ هـ ش.

٨١. ذو علم، علی، **تجربه کارآمدی حکومت ولایی**، چ ٢، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ١٣٨٥ هـ ش.

٨٢. راش، مایکل، **جامعه و سیاست**، ترجمه منوچهر صبوری، سمت، تهران، ١٣٧٧ هـ ش.

٨٣. الراغب الأصفهانيّ، حسين بن محمّد، **مفردات ألفاظ القرآن**، تحقيق صفوان عدنان داوودي، ط ١، دار القلم ودار الشاميّة، دمشق وبيروت، ١٤١٦ هـ ق.
٨٤. ربّانی کلبایکانی، علی، **نقد مبانی سکولاریسم**، چ ١، انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، قم، ١٣٨٢ هـ ش.
٨٥. روسو، ژان جاك، **قرار داد اجتماعی**، هیئت تحریریه: ژرار شومین ودیگران، ترجمه مرتضی کلانتریّان، چ ١، آگاه، تهران، ١٣٧٩ هـ ش.
٨٦. زونیس، ماروین، **شکست شاهانه**، ترجمه اسماعیل زند و بتول سعیدی، چ ١، نشر نور، تهران، ١٣٧٠ هـ ش.
٨٧. سبحانی، جعفر، **عرفی شدن دین**، چ ١، مؤسّسه امام صادق(ع)، قم، ١٣٨٤ هـ ش.
٨٨. ....، **شورا در قرآن و نهج البلاغه**، چ ١، مؤسّسه امام صادق(ع)، قم، ١٣٨٨ هـ ش.
٨٩. سروش، عبد الکریم، **مدارا و مدیریت**، چ ١، مؤسّسه فرهنگی صراط، تهران، ١٣٧٦ هـ ش.
٩٠. شاردن، جان، **سفرنامه شاردن**، ترجمه اقبال یغمایی، چ ١، انتشارات توس، تهران، ١٣٧٤ هـ ش.
٩١. شاکرین، حمید رضا، **سکولاریسم**، چ ٤، انتشارات کانون اندیشه جوان، تهران، ١٣٨٤ هـ ش.
٩٢. شبان نیا، قاسم، **آسیب شناسی انقلاب اسلامی (بر اساس وصیت نامه سیاسی الهی امام خمینی قدّس سرّه)**، چ ١، مؤسّسه آموزشی

و پژوهشی امام خمینی قدّس سرّه و سمت، قم و تهران، ١٣٩٠ هـ ش.

٩٣. ....، **حقوق بشر در پرتو اسلامی**، چ ١، مؤسّسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدّس سرّه، قم، ١٣٩٣ هـ ش.

٩٤. شجاعیّان، محمّد، **انقلاب اسلامی و رهیافت فرهنگی (تاثیر انقلاب اسلامی بر نظریه های انقلاب)**، چ ١، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، تهران، ١٣٨٢ هـ ش.

٩٥. الشيرازيّ، صدر الدين محمّد بن إبراهيم، **الشواهد الربوبيّة**، تصحيح وتعليق جلال الدين الآشتيانيّ، دانشگاه مشهد، مشهد، ١٣٤٦ هـ ش.

٩٦. ....، **المبدأ والمعاد في الحكمة المتعالية**، إشراف محمّد خامنه اى، تصحيح وتحقيق محمّد ذبيحيّ وجعفر شاه نظريّ، ط ١، انتشارات بنياد حكمت اسلامى صدرا، تهران، ١٣٨١ هـ ش.

٩٧. صدرا، على رضا، **گرايش فلسفى سياسى**، چ ١، نشر ميزان، تهران، ١٣٨٦ هـ ش.

٩٨. الطباطبائيّ، محمّد حسين، **الميزان في تفسير القرآن**، ط ١، مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، بيروت، ١٤١١ هـ ق.

٩٩. ....، **قرآن در اسلام**، به كوشش هادى خسروشاهى، چ ٥، مؤسّسه بوستان كتاب، قم، ١٣٨٩ هـ ش.

١٠٠. الطباطبائيّ البروجرديّ، حسين، **البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر**، تقرير حسين علي منتظريّ، مطبعة الحكمة، قم، [لا تا].

١٠١. الطبرسيّ، أبو منصور أحمد بن علي، **الاحتجاج**، تعليقات وملاحظات محمّد باقر الخرسان، دار النعمان، النجف الأشرف، ١٣٨٦ هـ ق.
١٠٢. الطريحيّ، فخر الدين، **معجم مجمع البحرين**، مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، بيروت، ١٤٣٠ هـ ق.
١٠٣. الطوسيّ، أبو جعفر محمّد بن الحسن، **التبيان في تفسير القرآن**، تحقيق أحمد حبيب قصير العامليّ، مكتب الإعلام الإسلاميّ، قم، ١٤٠٩ هـ ق.
١٠٤. ....، **النهاية في مجرّد الفقه والفتاوى**، ط ٢، دار الكتاب العربيّ، بيروت، ١٤٠٠ هـ ق.
١٠٥. العامليّ، جواد بن محمّد، **مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلّامة**، ط ١، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، [لا تا].
١٠٦. العامليّ، محمّد بن مكّيّ، **الدروس الشرعيّة في فقه الإماميّة**، ط ٢، تحقيق مؤسّسة النشر التابعة لجماعة المدرسين، قم، قم، ١٤١٧ هـ ق.
١٠٧. عبد الرازق، علي، **أصول الحكم في الإسلام**، ط ٣، مطبعة مصر، ١٣٤٤ هـ ق.
١٠٨. العكبريّ البغداديّ، محمّد بن محمّد بن النعمان، **الرسالة الأولى في الغيبة**، تحقيق علاء آل جعفر، دار المفيد، قم، ١٤١٣ هـ ق.
١٠٩. ....، **المقنعة**، تحقيق مؤسّسة النشر التابعة لجماعة المدرّسين، دار المفيد، قم، ١٤١٠ هـ ق.

١١٠. علي بابايي، غلامرضا، **فرهنگ سياسى**، چ ١، نشر آشتيان، تهران، ١٣٨٢ هـ ش.

١١١. عليخانى، على اكبر، **روش شناسى در مطالعات سياسى اسلام**، چ ١، دانشگاه امام صادقعليه السلام، تهران، ١٣٨٦ هـ ش.

١١٢. عميد زنجانى، عباسعلى، **مبانى انديشه سياسى اسلام**، چ ٦، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و انديشه اسلامى، تهران، ١٣٨٧ هـ ش.

١١٣. الغزاليّ، محمّد، **نصيحة الملوك**، تصحيح جلال الدين همايى، ط ٤، مؤسّسه نشر هما، تهران، ١٣٦٧ هـ ش.

١١٤. الفارابيّ، أبو نصر، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، ط ٧، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٦ م.

١١٥. ....، **الملّة ونصوص أخرى**، تحقيق ومقدّمة وتعليق محسن مهدي، ط ٢، دار المشرق، بيروت، ١٩٩١ م.

١١٦. الفيروزآباديّ، محمّد بن يعقوب، **القاموس المحيط**، ط ٢، مؤسّسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٧ هـ ق.

١١٧. قاسمى، محمّد على و همكاران، **فقيهان امامى و عرصه هاى ولايت فقيه (از قرن چهارم تا سيزدهم)**، زير نظر صادق لاريجانى، چ ١، دانشگاه علوم اسلامى رضوى، مشهد، ١٣٨٤ هـ ش.

١١٨. ....، «نقد و بررسى روايات نافى حكومت و قيام در عصر غيبت و انتظار»، مجله **انتظار**، ش ٧، بهار ١٣٨٢ هـ ش.

١١٩. قربانی، مهدی، **تحلیل ظرفیّت نظریّه ولایت فقیه در حوزه کارآمدی سیاسی**، چ ١، نور علم، تهران، ١٣٩٢ هـ ش.

١٢٠. القرطبيّ، محمّد بن أحمد، **الجامع لأحكام القرآن**، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، [لا تا].

١٢١. كاشف الغطاء، حسن بن جعفر، **أنوار الفقاهة - كتاب القضاء**، ط ١، مؤسّسة كاشف الغطاء، النجف الأشرف، ١٤٢٢ هـ ق.

١٢٢. كاشف الغطاء، محمّد حسين بن علي، **الفردوس الأعلى**، شرح محمّد علي القاضي الطباطبائيّ، ط ١، دار أنوار الهدى، قم، ١٤٢٦ هـ ق.

١٢٣. كاظمی، علی اصغر، **روش و بینش در سیاست**، چ ١، دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی وزارت امور خارجه، تهران، ١٣٨٦ هـ ش.

١٢٤. کربلایی پازوکی، علی، **ولایت فقیه، پیشینه ادله و حدود اختیارات**، تدوین نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه ها، چ ١، دفتر نشر معارف، قم، ١٣٩٢ هـ ش.

١٢٥. الكركيّ العامليّ، علي بن حسين، **رسائل المحقّق الكركيّ**، تحقيق محمّد حسون، ط ١، كتابخانه آيت الله مرعشی نجفی و دفتر نشر اسلامی، قم، ١٤٠٩ هـ ق.

١٢٦. کلانتری، ابراهیم، **درآمد (مروری بر کارنامه سی ساله نظام جمهوری اسلامی ایران)**، چ ١، مؤسّسه انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ١٣٨٩ هـ ش.

١٢٧. كلانترى، على أكبر، **رويــش، درآمــدى بر كارآمدى نظام جمهورى اسلامى**، تدوين نهاد نمايندگى مقام معظّم رهبرى در دانشگاه ها، چ ١، دفتر نشر معارف، قم، ١٣٨٣ هـ ش.

١٢٨. الكلينيّ، محمّد بن يعقوب، **الكافي**، تصحيح وتحقيق علي أكبر غفاريّ ومحمّد آخونديّ، ط ٤، دار الكتب الإسلاميّة، تهران، ١٤٠٧ هـ ق.

١٢٩. كمپفر، انگلبرت، **سفرنامه كمپفر**، ترجمه كيكاووس جهاندارى، چ ٢، انتشارات خوارزمى، تهران، ١٣٦٠ هـ ش.

١٣٠. الكوفيّ، محمّد بن سليمان، **مناقب الإمام أمير المؤمنين** عليه السلام، تحقيق محمّد باقر المحموديّ، ط ١، مجمع إحياء الثقافة الإسلاميّة، قم، ١٤١٢ هـ ق.

١٣١. گازيوروسكى، مارك، **سياست خارجى آمريكا و شاه (بناى دولت دست نشانده در ايران)**، ترجمه فريدون فاطمى، چ ١، نشر مركز، تهران، ١٣٧١ هـ ش.

١٣٢. الكلبايكانيّ، محمّد رضا، **كتاب القضاء**، تقرير علي الحسينيّ الميلانيّ، مطبعة الخيام، قم، ١٤٠١ هـ ق.

١٣٣. لاريجانى، محمّد جواد، **حكومت (مباحثى در مشروعيت و كارآمدى)**، چ ١، سروش، تهران، ١٣٧٣ هـ ش.

١٣٤. لاك، جان، **رساله اى درباره حكومت**، ترجمه حميد عضدانلو، چ ٢، نشر نى، تهران، ١٣٨٨ هـ ش.

١٣٥. لیپست، سیمور مارتین، **دایرة المعارف دموکراسی**، سرپرستی ترجمه: کامران فانی و نور الله مرادی، کتابخانه تخصّصی وزارت امور خارجه، تهران، ١٣٨٣ هـ ش.
١٣٦. ماکیاولی، نیکولو، **شهریار**، ترجمه محمود محمود، انتشارات بنگاه آذر، تهران، ١٣٢٤ هـ ش.
١٣٧. الماورديّ، أبو الحسن علي بن محمّد، والفرّاء، أبو يعلى محمّد بن الحسين، **الأحكام السلطانيّة**، دفتر تلیغات اسلامی، قم، [لا تا].
١٣٨. مجتهد شبستری، محمّد، **نقدی بر قرائت رسمی از دین - بحران ها چالش ها راه حل ها**، چ ١، طرح نو، تهران، ١٣٧٩ هـ ش.
١٣٩. المجلسيّ، محمّد باقر، **بحار الأنـوار**، تحقيق محمّد باقر المحموديّ وآخرين، ط ٣، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، ١٤٠٣ هـ ق.
١٤٠. محمّدی، منوچهر، **بازتاب جهانی انقلاب اسلامی**، چ ٤، سازمان انتشارات پژوهشکده فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ١٣٩٠ هـ ش.
١٤١. **مدیریت بحران در جمهوری اسلامی ایران - بحران های سیاسی اجتماعی**، چ ١، دفتر نشر معارف، قم، ١٣٩٤ هـ ش.
١٤٢. المراغيّ، عبد الفتّاح، **العناوين الفقهيّة**، ط ١، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرّسین حوزه علمیه قم، قم، ١٤١٧ هـ ق.

۱٤۳. مصباح یزدی، محمّد تقی، **انقلاب اسلامی و ریشه های آن**، تدوین و نگارش قاسم شبان نیا، چ ۱، مؤسّسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدّس سرّه، قم، ۱۳۸٦ هـ ش.

۱٤٤. ....، **معارف قرآن ۹ (حقوق و سیاست در قرآن)**، نگارش شهید محمد شهرابی، ج ۳، مؤسّسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدّس سرّه، قم، ۱۳۸۳ هـ ش.

۱٤٥. ....، **حکیمانه ترین حکومت - کاوشی در نظریه ولایت فقیه**، تدوین و نگارش قاسم شبان نیا، چ ۱، مؤسّسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدّس سرّه، قم، ۱۳۹٤ هـ ش.

۱٤٦. ....، **مجموعه آثار آیت الله مصباح (مشکات): نظریه سیاسی اسلام**، تحقیق ونگارش کریم سبحانی، چ ۱، مؤسّسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدّس سرّه، قم، ۱۳۸٦ هـ ش.

۱٤۷. ....، **مجموعه آثار آیت الله مصباح (مشکات): پرسش ها و پاسخ ها**، چ ۱، مؤسّسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدّس سرّه، قم، ۱۳۸٥ هـ ش.

۱٤۸. ....، **نگاهی گذرا به نظریه ولایت فقیه**، تدوین و نگارش محمّد مهدی نادری قمی، چ ۲٦، مؤسّسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدّس سرّه، قم، ۱۳۹۱ هـ ش.

۱٤۹. مصباح یزدی، محمّد تقی، و نوروزی، محمّد، **مردم سالاری دینی و نظریه ولایت فقیه**، چ ۱، مؤسّسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدّس سرّه، قم، ۱۳۸۷ هـ ش.

١٥٠. مطهری، مرتضی، **امامت و رهبری**، چ ٢٣، صدرا، قم، ١٣٧٩ هـ ش.

١٥١. ....، **سیری در سیره ائمه اطهار علیهم السلام**، چ ٣، صدرا، تهران، ١٣٦٨ هـ ش.

١٥٢. ....، **مجموعه آثار**، ج ٢١: **اسلام و نیازهای زمان ٢**، چ ١، صدرا، تهران و قم، ١٣٨١ هـ ش.

١٥٣. مكارم الشيرازيّ، ناصر، **بحوث فقهيّة مهمّة**، ط ٢، مدرسة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، قم، ١٤٢٨ هـ ق.

١٥٤. منتظريّ، حسين علي، **دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلاميّة**، ط ٢، نشر تفكّر، قم، ١٤٠٩ هـ ق.

١٥٥. مؤسّسه فرهنگی قدر ولایت، **٩٢ دستاورد انقلاب اسلامی**، چ ٢، اداره تبلیغات معاونت فرهنگی ستاد مشترك سپاه تهران، ١٣٨٢ هـ ش.

١٥٦. الموسويّ الخمينيّ، مصطفى، **ولاية الفقيه**، تحقيق وتصحيح گروه پژوهش مؤسّسه تنظیم و نشر آثار امام خمینیی قدّس سرّه، مؤسّسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدّس سرّه، تهران، [لا تا].

١٥٧. الموسويّ الخوانساريّ، محمّد باقر، **روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات**، تحقيق أسد الله اسماعيليّان، اسماعيليّان، قم، ١٣٩١ هـ ش.

١٥٨. المؤمن القميّ، محمّد، **الولاية الإلهيّة أو الحكومة الإسلاميّة**، ط ٢، مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين بقم المقدّسة، قم، ١٤٣٢ هـ ق.

١٥٩. مير علی، محمّد علی، **جایگاه شورا در نظام مردم سالاری دینی**، چ ١، مؤسّسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدّس سرّه، قم، ١٣٩١ هـ ش.

١٦٠. میلر، دیوید، **فلسفه سیاسی**، ترجمه کمال بولادی، چ ١، نشر مرکز، تهران، ١٣٨٨ هـ ش.

١٦١. النائينيّ، محمّد حسين، **تنبيه الأمّة وتنزيه الملّة**، تحقيق جواد ورعيّ، ط ١، انتشارات دفتر تبليغات حوزه علميه قم، قم، ١٤٢٤ هـ ق.

١٦٢. ....، **المكاسب والبيع**، تقرير محمّد تقي الآمليّ، ط ١، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرّسين حوزه علميه قم، قم، ١٤١٣ هـ ق.

١٦٣. ....، **منية الطالب في حاشية المكاسب**، تقرير موسى بن محمّد النجفيّ الخوانساريّ، ط ١، المكتبة المحمّديّة، تهران، ١٣٧٣ هـ ق.

١٦٤. نبوی، مرتضی، **جمهوری اسلامی ایـران و چالش های کارآمدی**، چ ١، سازمان انتشارات پژوهشکاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ١٣٩٤ هـ ش.

١٦٥. النجفيّ، محمّد حسن، **جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام**، تحقيق وتعليق عباس القوچانيّ وعلي آخونديّ، ط ٥، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، ١٣٧٤ هـ ق.

١٦٦. النراقيّ، أحمد بن محمّد مهدي، **عوائد الأيّام في بيان قواعد الأحكام**، ط ١، انتشارات دفتر تبليغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم، ١٤١٧ هـ ق.
١٦٧. نصرتی، علی أصغر، **نظام سیاسی اسلام**، چ ٤، نشر هاجر، قم، ١٣٨٥ هـ ش.
١٦٨. نصری، محسن، **إیران - دیروز امروز فردا (تحلیلی بر انقلاب اسلامی ایران)**، تدوین نهاد نمایندگی مقام معظّم رهبری در دانشگاه ها، چ ١، دفتر نشر معارف، قم، ١٣٩١ هـ ش.
١٦٩. نوروزی، محمّد جواد، **نقد و ارزیابی عرفی گرایی در جمهوری اسلامی ایران**، چ ١، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ١٣٩٣ هـ ش.
١٧٠. ....، **فلسفه سیاسی اسلام**، چ ٤، مؤسّسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدّس سرّه، قم، ١٣٩٢ هـ ش.
١٧١. النوريّ، حسين بن محمّد تقي، **مستدرك الوسائل**، تحقيق مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ط ٢، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، بيروت، ١٤٠٨ هـ ق.
١٧٢. واعظی، أحمد، **حکومت اسلامی (درس نامه اندیشه سیاسی اسلام)**، چ ٥، انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، قم، ١٣٨٦ هـ ش.
١٧٣. واعظی، أحمد، و موسوی، غلامرضا، «پژوهشی در کارآمدی نظام جمهوری اسلامی»، **فصلنامه علمی - پژوهشی علوم سیاسی**، ش ٥٩، پاییز ١٣٩١.

١٧٤. وبـر، ماكس، **اقتصاد و جامعه**، ترجمه عباس منوچهری وديگران، چ ١، انتشارات مولى، تهران، ١٣٧٤ هـ ش.

١٧٥. هابز، تـومـاس، **لوياتان**، ويـرايـش و مقدمه سى . بى . مكفرسون، ترجمه حسين بشيريه، چ ١، نشر نى، تهران، ١٣٨٠ هـ ش.

١٧٦. الهمدانيّ، رضا، **مصباح الفقيه**، تصحيح محمّد باقريّ وآخرون، ط ١، المؤسّسة الجعفريّة لإحياء التراث ومؤسّسة النشر الإسلاميّ، قم، ١٤١٦ هـ ق.

177. www.Leader.ir

178. www.mashreghnews.ir

179. www.mizanonline.com